Biblioteca Universale Sansoni

Titolo originale
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus

I edizione 1945
I edizione in BUS, 1989
III edizione, 1991

Traduzione di Piero Burresi
In copertina: Hans Holbein il Giovane, *Ritratto del mercante Georg Gisze*. Berlino, Staatliche Museen.

Copyright © 1945, 1987 by RCS Sansoni Editore S.p.A., Firenze

ISBN 88-383-1003-3

Max Weber

L'ETICA PROTESTANTE E LO SPIRITO DEL CAPITALISMO

Sansoni Editore

COMUNE DI ROMA
BIBLIOTECA CIVICA

OSSERVAZIONE PRELIMINARE

I problemi della storia universale si presenteranno, inevitabilmente, al figlio della moderna civiltà europea sotto il seguente punto di vista, del resto giustificabile: « Per quale concatenamento di circostanze è avvenuto che proprio sul suolo occidentale, e qui soltanto, la civiltà si è espressa con manifestazioni, le quali — almeno secondo quanto noi amiamo immaginarci — si sono inserite in uno svolgimento, che ha valore e significato universale? ».

Solo in Occidente vi è una « scienza » con quello sviluppo che noi oggi riconosciamo « valido ». Conoscenze empiriche, riflessioni su problemi del cosmo e della vita, sapienza filosofica e teologica profondissime — di cui si trovano accenni nell'Islam e in alcune sette indiane, sebbene il perfetto svolgimento di una teologia sistematica sia particolare del Cristianesimo influenzato dall'Ellenismo — scienza ed osservazione di straordinaria finezza, ce ne furono anche altrove; soprattutto in India, in Cina, in Babilonia e in Egitto. Ma all'astronomia babilonese e ad ogni altra astronomia antica manca il fondamento matematico, che le dettero per primi gli Elleni e la cui assenza rende ancor più stupefacente lo sviluppo della scienza degli astri presso i Babilonesi.

Alla geometria indiana mancò un altro prodotto dello spirito ellenico, la « dimostrazione », cioè, razionale,

la quale ha creato per prima la meccanica e la fisica.

Alle scienze naturali indiane, straordinariamente progredite nel senso dell'osservazione, mancò l'esperimento razionale, che è, essenzialmente, un prodotto del Rinascimento dietro i tentativi dell'antichità classica, e mancò quindi il laboratorio moderno; la medicina, che proprio in India raggiunse un alto sviluppo empirico-tecnico, non ebbe fondamento biologico e, specialmente, biochimico.

La chimica è ignota a tutte le civiltà tranne che all'occidentale. La storiografia cinese, altamente progredita, non conobbe il pragma tucididèo. Machiavelli ha precursori in India. Ma tutta la scienza politica dell'Asia è priva di uno schema simile a quello aristotelico e soprattutto è priva dei concetti razionali.

Per una dottrina razionale del diritto mancano altrove, nonostante tutti i tentativi indiani (scuola di Mimamsa), nonostante le ampie codificazioni, in particolare dell'Asia Minore, e nonostante tutti i libri giuridici dell'India e di altri paesi, i severi schemi giuridici e la forma mentale rigorosamente giuridica del diritto romano e del diritto occidentale che ne deriva.

Solo l'Occidente conosce una creazione come quella del diritto canonico.

Similmente nell'arte. L'orecchio musicale sembra essere stato presso altri popoli più sottilmente sviluppato di quel che non sia oggi da noi; in ogni caso non lo fu meno.

Polifonia di diversa specie fu diffusa largamente in tutto il mondo; ed anche il discanto si trova in altri paesi. Anche in altri paesi si conoscono e si calcolano tutti i nostri intervalli sonori razionali. Ma la musica armonica razionale, tanto contrappuntistica quanto armonica in senso stretto; la struttura del materiale sonoro sulla base dei tre accordi perfetti coll'integrazione armonica della terza; il nostro cromatismo e la nostra armonia, espresse dal Ri-

nascimento in poi, non quale misura di distanza ma in forma razionalmente armonica; la nostra orchestra col quartetto ad archi come nucleo centrale, e colla sua organizzazione dell'insieme degli strumenti a fiato; il basso d'accompagnamento, la nostra notazione musicale (che sola rende possibile la composizione e l'esecuzione delle opere musicali moderne, cioè la loro durata nel tempo); le nostre suonate, sinfonie ed opere, quantunque nelle musiche più diverse esistessero come mezzi d'espressione la musica a programma, la musica descrittiva, l'alterazione dei *toni* e la modificazione, e come mezzi per esse i nostri strumenti fondamentali, organo, piano, violino; tutto questo ci fu soltanto in Occidente.

Archi ogivali come elemento decorativo ci furono nell'antichità ed in Asia; si presume che anche la volta a crociera non fosse ignota in Oriente. Ma mancano altrove l'impiego razionale della volta gotica come mezzo per ripartire la spinta e per ricoprire ambienti di ogni forma e soprattutto, come principio costruttivo di grandi edifici monumentali, e come fondamento di uno stile che unifica anche la scultura e la pittura, quale fu creato dal medioevo.

E del pari manca quella soluzione del problema della cupola, le cui basi tecniche, tuttavia, furono prese in prestito dall'Oriente; e quella specie di razionalizzazione di tutta l'arte — nella pittura raggiunta mediante l'impiego razionale della prospettiva lineare ed aerea — che da noi creò il Rinascimento.

Prodotti dell'arte tipografica conobbe la Cina. Ma una letteratura destinata esclusivamente alla stampa e che solo grazie alla stampa fosse vitale, « giornalismo » insomma e « stampa di periodici », sono sorti solo in Occidente.

Vi furono anche altrove scuole superiori di ogni genere, anche tali da rassomigliare, almeno esteriormente, alle nostre Università oppure alle nostre Accademie (in Cina, nel-

l'Islam). Ma solo nell'Occidente vi è una specializzazione razionale e sistematica della scienza e solo qui la scuola crea degli specialisti quali li intendiamo noi, tali da acquistare un'importanza dominante nella civiltà contemporanea; e sopratutto solo qui è nato l'impiegato specializzato, questa pietra angolare dello stato e dell'economia moderna dell'Occidente. Di esso si trovano altrove solo gli inizî dello sviluppo, né mai questi assunsero — in nessun senso — carattere costitutivo come nell'Occidente. Naturalmente l'« impiegato », anche l'impiegato addetto a un determinato lavoro, è un antichissimo fenomeno delle più diverse civiltà. Ma il fatto che tutta la nostra esistenza, tutte le condizioni fondamentali della nostra vita, e politiche e tecniche ed economiche, siano fissate senza scampo nell'armatura di una organizzazione burocratica specializzata, coi suoi impiegati statali tecnici, commerciali e sopratutto istruiti nel diritto, come organi delle più importanti funzioni statali, nessun paese, nessuna epoca li ha conosciuti come li conosce l'Occidente moderno. L'organizzazione degli enti politici e sociali secondo i ceti o stati è stata largamente diffusa, ma lo stato di ceti o di stati « rex et regnum » lo conobbe nel senso nostro solo l'Occidente.

Ed infine solo l'Occidente ha prodotto i parlamenti di « rappresentanti del popolo » eletti periodicamente, i demagoghi, e il dominio di capi-partito nella veste di ministri parlamentarmente responsabili, sebbene, naturalmente, in tutto il mondo vi siano stati partiti per la conquista del potere politico. E lo stato sopratutto, col significato di un istituto politico, con una costituzione razionalmente promulgata, con un diritto razionalmente costituito, con un'amministrazione diretta da impiegati specializzati secondo regole razionalmente enunciate, solo il moderno Occidente lo conosce, in questa combinazione, per noi im-

portante, dei vari caratteri determinanti, all'infuori di tutti i tentativi in tal senso di altri tempi e di altri paesi.

E così è della più grande forza della nostra vita moderna: del capitalismo.

La sete di lucro, l'aspirazione a guadagnare denaro più che sia possibile, non ha di per se stessa nulla in comune col capitalismo. Quest'aspirazione si ritrova presso camerieri, medici, cocchieri, artisti, cocottes, impiegati corruttibili, soldati, banditi, presso i crociati, i frequentatori di bische, i mendicanti; si può dire presso *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche di tutti i paesi della terra, dove c'era e c'è la possibilità obiettiva.

Dovrebbe ormai entrare nei più rudimentali elementi della educazione storica l'abbandonare una volta per sempre questa ingenua definizione del concetto di capitalismo.

Brama immoderata di guadagno non è affatto identica col capitalismo, tanto meno corrisponde allo « spirito » di questo.

Il capitalismo può anzi identificarsi con un disciplinamento o per lo meno con un razionale temperamento di un tale impulso irrazionale. In ogni caso, il capitalismo è identico colla tendenza al guadagno in una razionale e continua impresa capitalistica, al guadagno sempre rinnovato, cioè alla rendibilità. E così esso deve essere. In un ordinamento capitalistico di tutta l'economia, una singola intrapresa capitalistica, che non si orientasse secondo l'eventualità di raggiungere la « rendibilità » sarebbe condannata a perire. Definiamolo più esattamente di quel che non si faccia generalmente.

Un atto economico capitalistico significa per noi un atto che si basa sull'aspettativa di guadagno derivante dallo sfruttare abilmente le congiunture dello scambio, dunque da probabilità di guadagno formalmente pacifiche. L'acquisto violento (formale ed attuale) segue le sue leggi par-

ticolari, e non è utile — se anche non si possa proibire di farlo — porlo sotto la stessa categoria coll'attività orientata secondo le probabilità di guadagno nello scambio [1].

Quando si tende in modo razionale al guadagno capitalistico, l'azione corrispondente è orientata secondo il calcolo del capitale.

Ciò vuol dire che essa è ordinata secondo un impiego prestabilito di prestazioni reali o personali quali mezzi per conseguire un profitto, in modo tale che la consistenza patrimoniale stimata in denaro alla chiusa dei conti superi il capitale, ossia il valore di stima, messo in bilancio, dei beni strumentali reali impiegati nell'acquisto a mezzo dello scambio. Nel caso di una impresa continua la consistenza patrimoniale in denaro calcolata periodicamente in bilancio deve periodicamente superare il capitale. Sia che si tratti di un complesso di merci in natura consegnate in commenda ad un mercante viaggiatore il cui profitto finale può consistere in altre merci in natura, o di una fabbrica i cui singoli impianti, edifici, macchine, scorte di denaro, materie prime, prodotti ultimati e semi-lavorati rappresentano esigenze cui corrispondono impegni: l'importante è questo, che venga fatto un calcolo del capitale espresso

[1] Qui, come in altri punti, mi allontano dal nostro venerato maestro Lujo Brentano (nell'opera che citerò più oltre). E dapprima nella terminologia, ma poi anche concettualmente. Non mi pare logico il porre sotto la stessa categoria due cose così eterogenee, come l'acquisto mediante preda e il guadagno che si ottiene conducendo una fabbrica, e tanto meno l'indicare come « spirito » del capitalismo la tendenza all'acquisto di denaro, in contrasto coll'acquisto di altri beni; poiché colla seconda definizione si perde ogni precisione nei concetti; e colla prima si perde la possibilità di elaborare i caratteri specifici del capitalismo occidentale di fronte ad altre forme.

Anche nella *Philosophie des Geldes* di G. Simmel viene troppo identificata l'economia monetaria col capitalismo, a danno anche dell'esposizione obiettiva. Negli scritti di W. Sombart, soprattutto nell'ultima edizione della sua bella opera principale sul capitalismo, il carattere specifico dell'Occidente, cioè la organizzazione razionale del lavoro, cede troppo, per lo meno dal punto di vista dei miei problemi, di fronte ad altri fattori, che operarono dappertutto nel mondo.

in denaro, sia in modo moderno con libri regolari, sia in modo primitivo e superficiale.

Ed all'inizio dell'impresa ha luogo del pari un bilancio iniziale, come prima di ogni singolo atto commerciale un calcolo per controllo e saggio della rispondenza dell'atto allo scopo prefisso, e alla chiusura, per accertare quel che si è guadagnato, si ha un calcolo retrospettivo: il bilancio di chiusura. Il bilancio iniziale di una commenda è per esempio l'accertamento del valore espresso in denaro che debbono avere per le parti contraenti le merci, in quanto esse non siano già di per se stesse denaro; il bilancio di chiusura è la stima finale che è fondamento della ripartizione del guadagno e della perdita. Un calcolo è a fondamento di ogni singolo atto dell'accomandatario, qualora questo agisca razionalmente. Che non si abbiano un calcolo ed una stima realmente esatti; che si proceda a mo' di stima oppure tradizionalmente e convenzionalmente, son cose che accadono ancor oggi in ogni forma di impresa capitalistica, sempre che le circostanze non costringano ad un calcolo preciso. Ma questi sono elementi che riguardano soltanto il grado della razionalità del profitto capitalistico.

Per il concetto questo solo importa: che il confronto fra il resultato calcolato in denaro e l'apporto calcolato in denaro, in qualunque forma, anche primitiva, esso si faccia, determini l'atto economico. In questo senso ci sono stati « capitalismo » ed « imprese capitalistiche » anche con una certa razionalità nel calcolo del capitale in tutti i paesi civili del mondo; perlomeno fin dove risalgono i documenti economici che possediamo. In Cina, in India, in Babilonia, in Egitto, nell'antichità mediterranea, nel Medioevo e nell'evo moderno. Vi furono non soltanto imprese isolate, ma anche complessi economici che erano basati su singole imprese capitalistiche sempre nuove, ed

anche aziende continue; sebbene il commercio per lungo tempo non avesse il carattere delle nostre aziende continuative, ma piuttosto quello di una serie di singoli atti e solo lentamente, nell'attività dei grandi commercianti, penetrasse un intimo nesso, con la istituzione di vari reparti. In ogni modo l'impresa e l'imprenditore capitalistico, non solo d'occasione ma anche con attività continua, sono antichissimi e furono ovunque diffusi. Ma l'Occidente ha un grado d'importanza che non si riscontra altrove; e di questa importanza danno la ragione le specie e forme ed indirizzi del capitalismo che non sono sorti in altri luoghi. In tutto il mondo ci sono stati mercanti dediti al commercio all'ingrosso e al dettaglio, locale ed in paesi lontani, vi sono stati prestiti di ogni specie, sono state molto diffuse banche con funzioni diversissime, ma perlomeno simili nella sostanza a quelle delle banche del nostro sedicesimo secolo; prestiti marittimi, affari e società in accomandita, commende sono stati professionalmente molto diffusi. Sempre, dove furono finanze a base monetaria degli enti pubblici fece la sua apparizione il banchiere; in Babilonia, in Grecia, in India, in Cina ed a Roma; per il finanziamento anzitutto delle guerre e della pirateria, per forniture e lavori d'ogni genere, nella politica coloniale come colonizzatori, piantatori o conduttori di concessioni a schiavi o con lavoratori costretti in varie forme; per la concessione in appalto di demani, di uffici, e sopratutto di imposte, per il finanziamento di capi-partito per le elezioni e di condottieri per la guerra civile; insomma, come speculatori su probabilità di ogni sorta valutabili in denaro. Questa specie d'imprenditori: gli avventurieri capitalistici, ci sono stati in tutto il mondo.

Le loro possibilità erano — ad eccezione del commercio e degli affari di credito e di banca — o di carattere puramente irrazionale, speculativo od erano orientate verso

l'acquisto mercé la violenza, verso la preda, sia che fosse bottino occasionale di guerra o bottino cronico e fiscale, cioè la spogliazione dei sudditi. Il capitalismo coloniale dei grandi speculatori, e il capitalismo finanziario moderno del tempo di pace, ma sopratutto e in modo specifico il capitalismo di guerra portano anche oggi in Occidente questa impronta; ed alcune branche — ma solo alcune — del commercio internazionale, oggi come in ogni tempo, li seguono dappresso.

Ma l'Occidente conosce nell'epoca moderna una specie di capitalismo ben diverso e che altrove non si è mai sviluppato: l'organizzazione razionale del lavoro formalmente libero. La stessa organizzazione del lavoro non libero raggiunse solo nelle piantagioni e, in una misura molto limitata, negli ergasteri dell'antichità un certo grado di razionalità; ed ebbe un grado di razionalità ancor minore nelle *curtes* e fabbriche e industrie domestiche dei grandi possessi agrari col lavoro degli schiavi e dei servi della gleba nel principio dell'età moderna. Per il lavoro libero sono documentate, fuori dell'Occidente, vere e proprie « industrie domestiche » solo in casi isolati e l'impiego di salariati giornalieri che naturalmente si trova dappertutto, all'infuori di eccezioni molto rare e particolarissime, tuttavia ben lontane dalle organizzazioni industriali moderne (si trattavia in specie di monopoli di Stato), non produsse mai grandi manifatture e neppure un'organizzazione razionale di mestiere a tipo patronale sullo stampo di quella del nostro Medioevo. L'organizzazione razionale dell'industria orientata secondo le congiunture del mercato e non secondo probabilità politiche od irrazionalmente speculative, non è però l'unico fenomeno particolare del capitalismo occidentale. L'organizzazione razionale moderna dell'attività capitalistica non sarebbe stata possibile senza altri due importanti elementi del suo sviluppo: la separazione

dell'amministrazione domestica dall'azienda, che ormai domina la vita economica odierna; e strettamente connessa a questa, la tenuta razionale dei libri.

Separazione materiale di locali di lavoro o di vendita dalla abitazione si trova anche altrove (nel bazar orientale e negli ergasteri di altre civiltà). Anche la creazione di associazioni capitalistiche con separata contabilità dell'azienda si ritrova nell'Asia orientale, nel vicino Oriente e nell'antichità classica. Ma di fronte all'autonomia delle aziende moderne questi sono soltanto tentativi. E in particolare per la ragione che mancano del tutto o sono appena agli inizi del loro sviluppo i presupposti di questa autonomia: tanto la nostra tenuta razionale dei libri, quanto la nostra separazione giuridica di capitale dell'azienda e di patrimonio personale [1]. L'evoluzione, del resto, ha condotto dappertutto a far sorgere aziende industriali come parti di una amministrazione (οἶκος) principesca o di latifondista; svolgimento che, come già ha riconsociuto Rodbertus, nonostante qualche apparente affinità, è molto divergente, anzi opposto a quello delle aziende moderne.

[1] Certamente la contrapposizione non deve essere intesa in modo assoluto. Dal capitalismo politico — soprattutto dall'appalto delle imposte — già nell'antichità mediterranea ed orientale, ma anche in India e in Cina, sono sorte aziende con carattere durante, la cui tenuta dei libri, a noi nota soltanto in meschini frammenti, deve avere avuto carattere razionale. Ma i maggiori punti di contatto del capitalismo politico col capitalismo razionale delle aziende si hanno nella storia del sorgere delle banche moderne, che, come anche la Banca d'Inghilterra, sono sorte per lo più per affari politici causati da guerre. È caratteristico in questo il contrasto della individualità, p. es., di Paterson, un *promoter* tipico, con quei membri della direzione che dettero l'impulso decisivo per il duraturo definitivo mantenimento, e che furono tosto caratterizzati come *the Puritan usurers of Crocers' Hall* ed è caratteristico il deviamento della politica bancaria di questo serissimo istituto anche (più tardi) in occasione della fondazione del South-Sea. Il contrasto naturalmente è passeggero, ma c'è. I grandi « promoters » e finanziatori non hanno creato organizzazioni razionali di lavoro come non le hanno create — anche qui in generale e con singole eccezioni — i tipici rappresentanti del capitalismo finanziario e politico, gli ebrei. Ma lo fecero, tipicamente, gente molto diversa.

Ma tutte queste particolarità del capitalismo occidentale hanno acquistato recentemente il loro pieno odierno significato mercé la loro connessione coll'organizzazione capitalistica del lavoro.

Anche ciò che si usa chiamare la « commercializzazione », lo sviluppo della carta moneta e la razionalizzazione della speculazione, la Borsa, è connesso con tutto questo. Poiché senza un'organizzazione di lavoro capitalisticamente razionale, tutto ciò, compreso lo svolgimento nel senso della commercializzazione, in quanto possibile, non avrebbe raggiunto neppur lontanamente la odierna importanza. Sopratutto per la struttura sociale ed i problemi ad essa connessi e che sono particolari dell'Occidente moderno. Un calcolo esatto — che è a base di tutto il resto — è possibile soltanto sul terreno del lavoro libero. E come il mondo non ha conosciuto, all'infuori dell'Occidente, lavoro libero, così e per ciò stesso, non ha conosciuto altrove neppure un Socialismo razionale. Certamente: come il mondo conobbe economia cittadina, politica annonaria delle città, mercantilismo e politica di beneficenza dei principi, razionamenti, economia regolata, protezionismo e teorie liberistiche (in Cina), così ebbe anche economie socialistiche e comunistiche di stampo diversissimo, comunismo familiare, religioso o militaristico; organizzazioni di socialismo di stato (in Egitto), di cartelli monopolizzatori, ed anche organizzazioni di consumatori dai caratteri più disparati. Ma come mancava dappertutto il concetto di « borghese » e di « borghesia », nonostante che dappertutto siano esistiti, nelle forme più diverse, privilegi dei mercati cittadini, corporazioni, gilde, e ogni genere di distinzioni giuridiche tra città e campagna; del pari mancò il « proletariato » come classe e doveva mancare poiché mancava l'organizzazione in industrie del lavoro libero. « Lotte di classe » fra ceti di creditori e di debitori, fra proprie-

tari agrari da una parte e nullatenenti o lavoratori agrari o fittavoli dall'altra, tra gli interessi dei commercianti e quelli dei consumatori o degli agrari, vi sono state per lungo tempo in diverse forme ed aggregati.

Ma anche le lotte del Medioevo occidentale fra committenti ed operai a domicilio (*Verleger* e *Verlegte*) si trovano altrove soltanto in tentativi; e manca completamente l'antitesi moderna, l'imprenditore della grande industria e il libero lavoratore salariato. E perciò non poteva esserci una problematica del genere di quella del socialismo moderno.

Pertanto per noi, in una storia universale della civiltà, da un punto di vista puramente economico, il problema centrale non è lo svolgimento dell'attività capitalistica come tale, che muta nei vari paesi solo nella forma; il tipo del capitalismo d'avventura, o del capitalismo mercantile, o del capitalismo orientato verso la guerra, la politica, l'amministrazione, e i loro rischi; ma bensì il sorgere del capitalismo industriale borghese colla sua organizzazione razionale del lavoro libero. Oppure, considerato dal punto di vista della storia della civiltà, il sorgere della borghesia occidentale coi suoi caratteri, che certamente è strettamente connesso col sorgere della organizzazione capitalistica del lavoro; ma non è senz'altro identico ad esso. Poiché « borghesi », inteso come appartenenti ad una classe, ce ne furono anche prima dello sviluppo del vero e proprio capitalismo occidentale, ma però solo in Occidente. Il capitalismo specificatamente occidentale è stato, evidentemente, determinato in forte misura anche dallo sviluppo delle possibilità tecniche. La sua razionalità è oggi fortemente condizionata dalla calcolabilità dei fattori tecnici decisivi; dal fondamento insomma di un calcolo esatto; il che, in realtà, significa dal particolare carattere della scienza europea, specialmente delle scienze naturali a fondamento

razionale, sperimentale e matematico. Lo sviluppo di queste scienze e della tecnica che si basa su di esse, ricevette a sua volta e riceve tuttora impulsi decisivi dalle probabilità di rendimento capitalistico, che si connettono alla loro applicazione economica come « premi ».

Ma il sorgere della scienza occidentale non è stato determinato da tali *chances*. Anche gli Indiani hanno avuto la loro algebra, hanno calcolato con numeri astronomici, essi che hanno inventato il sistema numerico sulla base della posizione, che solo in Occidente fu usato a servizio del capitalismo, nel suo sviluppo, ma che in India non dette origine a nessun calcolo o sistema di bilancio moderno.

Anche le origini della matematica e della meccanica non furono condizionate da interessi capitalistici. Ma ne fu condizionata l'applicazione tecnica di cognizioni scientifiche; questo fatto decisivo per l'ordinamento della vita delle nostre masse, fu condizionato da « premi » economici, che proprio in Occidente vi furono connessi. Questi « premi » od investimenti derivavano dallo speciale ordinamento sociale dell'Occidente. Bisogna dunque chiedersi da quali elementi di questo speciale ordinamento, poiché, senza dubbio, non tutti vi influirono in ugual modo. Agli elementi indubbiamente influenti appartiene la razionale struttura del diritto e della amministrazione. Poiché il capitalismo moderno industriale su basi razionali, ha bisogno, al pari dei mezzi tecnici calcolabili, di un diritto di cui si possa fare calcolo e di una amministrazione secondo regole formali, senza dei quali sono bensì possibili un capitalismo d'avventure e speculativo ed ogni sorta di capitalismo politico, ma non un'industria privata, razionale, con capitale fisso e calcolo sicuro. Ma un tale diritto ed una tale amministrazione, con una tale perfezione tecnico-giuridica e formalistica, solo l'Occidente l'assicurò ai diri-

genti dell'economia. Di dove ebbe l'Occidente un tale sistema giuridico? — ci si dovrà dunque chiedere. Certamente anche interessi capitalistici, insieme con altre circostanze, hanno da parte loro spianato la via nelle curie e nelle amministrazioni al ceto dei giuristi, addottrinati nel diritto razionale, come lo dimostrano tutte le indagini storiche. Ma non furono questi soltanto e neppure principalmente. E non questi interessi hanno creato quel diritto; ma forze del tutto diverse agirono in questo svolgimento. E perché gli interessi capitalistici non agirono nello stesso senso nella Cina o nell'India? Perché non indirizzarono né lo svolgimento scientifico, né quello artistico, né quello statale, né quello economico in quelle vie della « razionalizzazione » che sono proprie dell'Occidente? Poiché in tutti i particolari casi citati si tratta manifestamente di uno speciale « razionalismo » della civiltà occidentale. Ma con questa parola si possono intendere le cose più diverse, come l'ulteriore esposizione chiarirà con ripetuti esempi. Vi sono, per esempio *razionalizzazioni* della contemplazione mistica, cioè di un campo che, guardato da altre forme di vita, è specificamente « irrazionale », proprio come vi sono razionalizzazioni dell'economia, della tecnica, del lavoro scientifico, della pedagogia, della guerra, della giurisprudenza e dell'amministrazione. Inoltre ciascuna di queste attività si può rendere razionale, secondo punti di vista e scopi molto diversi; e quel che da un punto di vista è razionale, contemplato da un altro, può essere irrazionale.

Pertanto in tutte le civiltà vi sono state « razionalizzazioni » di carattere molto diverso, delle differenti attività umane. Caratteristico per la loro diversità, considerata dal punto di vista della storia della civiltà, è questo fatto: quali sfere furono rese razionali ed in qual senso.

Si giunge perciò a questo problema: cercar di spiegare

il particolare carattere del razionalismo occidentale, ed in seno a questo, di quello moderno, e le sue origini. Ogni tentativo di spiegazione del genere deve, data l'importanza fondamentale dell'economia, aver riguardo soprattutto alle condizioni economiche. Ma non deve rimanere inosservato anche il rapporto causale inverso. Poiché il razionalismo economico dipende principalmente, oltre che dalla razionalità della tecnica e del diritto, dalla capacità e dalla disposizione degli uomini a determinate forme di condotta pratico-razionale nella vita. Quando questa era impedita da ostacoli di natura psicologica anche la razionale condotta economica urtò in gravi resistenze interne. Tra gli elementi più importanti che informavano in tutti i paesi la condotta degli uomini, appartennero nel passato le forze magiche e religiose e le idee dei doveri strettamente connessi con tali credenze. Se ne tratterà nei saggi che qui sono raccolti e completati [1].

Sono posti in principio due saggi meno recenti, nei quali si tenta approssimarsi, su di un punto particolare, a quel lato del problema, che generalmente è più difficile ad afferrarsi: l'essere le origini di una coscienza economica, dell'« ethos » di una forma economica, condizionate da determinati contenuti della fede religiosa, e ciò potersi constatare di sull'esempio del nesso della moderna etica economica coll'etica razionale del Protestantesimo ascetico. Qui dunque si indaga soltanto un aspetto del rapporto causale. Gli ulteriori saggi sull'etica economica delle religioni universali tentano, con uno sguardo generale sui rapporti delle più importanti religioni colla economia e colla formazione sociale del loro mondo circostante, di indagare

[1] Il WEBER allude, oltre che a questo qui tradotto, agli altri saggi contenuti nei tre volumi dei suoi *Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie*, e specialmente a quelli sul Confucianismo e Taoismo (vol. I), sull'Hinduismo e Buddhismo (vol. II) e sull'antico Ebraismo (vol. III). [*N.d.T.*].

i due nessi causali, solo in quanto era necessario per stabilire i punti di confronto collo svolgimento occidentale, che deve essere ulteriormente analizzato. Perché così soltanto si possono afferrare e valutare nella loro efficienza causale, che in un certo senso è univoca, quegli elementi religiosi dell'etica economica occidentale, che le sono propri in contrapposizione ad altri (che non lo sono). Questi saggi non vogliono dunque essere valutati come analisi comprensive, sia pure affrettate, di civiltà.

Ma in ogni civiltà essi accentuano quel che fu ed è in contrasto con lo svolgimento della civiltà occidentale.

Essi sono dunque principalmente orientati secondo quel che appare da tale punto di vista, avendo riguardo all'evoluzione occidentale. Dato lo scopo prefissomi, non mi parve possibile un altro modo di procedere. Ma per evitare equivoci è necessario accennare espressamente a questa limitazione dei miei propositi. Sotto un altro riguardo, chi non sia addentro alle materie trattate deve esser messo in guardia contro una sopravalutazione dell' importanza di questi scritti. Il Sinologo, l'Indologo, il Semitista, l'Egittologo naturalmente non troveranno in essi niente di nuovo sotto l'aspetto oggettivo. Sarebbe solo da desiderarsi che essi non vi trovassero alcunché di oggettivamente falso, che abbia importanza per lo scopo prefisso. L'Autore non può sapere se gli è riuscito di avvicinarsi a questo ideale, per lo meno per quanto è consentito a chi non è specialista. È ovvio che chiunque sia costretto a servirsi di traduzioni e ad orientarsi nella spesso controversa letteratura speciale per l'utilizzazione e valutazione delle fonti documentarie o letterarie, che egli non può da sé giudicare nel loro valore, abbia ragione di avere un concetto molto modesto del valore della propria opera. E tanto più, in quanto le traduzioni di vere e proprie « fonti », (cioè iscrizioni e documenti) in gran parte (e per la Cina in ispe-

cie) sono molto poche in paragone a quel che esiste nella lingua originale e che è rilevante. A tutto ciò va aggiunto il carattere del tutto provvisorio di questi saggi, in ispecie delle parti che si riferiscono all'Asia [1]. Solo agli specialisti spetta un giudizio definitivo. I miei saggi sono stati scritti solo perché, come era naturale, non esistevano fino ad oggi scritti di specialisti con questo particolare scopo e sotto questi particolari punti di vista. Essi sono destinati ad esser presto « superati » in un senso ed in una misura molto maggiori, di quel che non avvenga, in definitiva, per ogni lavoro scientifico. In tali lavori non si possono evitare, per incresciose che siano, incursioni comparative in altri campi speciali; ma se ne deve però tirare come conseguenza una grande rassegnazione riguardo alla misura della riuscita. Moda o nostalgia leteraria inducono oggi a credere di poter fare a meno dello specialista, o di poterlo degradare a lavoratore subalterno per il « veggente ». Quasi tutte le scienze debbono qualche cosa ai dilettanti, spesso anche punti di vista importantissimi. Ma il dilettantismo come principio della scienza ne sarebbe la fine.

Chi cerca la « visione » vada al cinematografo.

Proprio in questo campo, potrà trovare una grandissima quantità di visioni anche in forma letteraria [2]. Niente è più lontano di una simile opinione dai sobri riferimenti di questi miei studi, che, secondo la mia intenzione, dovrebbero essere rigorosamente empirici.

E vorrei aggiungere: chi vuole una predica vada in convento. La discussione sul rapporto di valore che esiste

[1] Anche quello che mi resta delle mie cognizioni di lingua ebraica è del tutto inutilizzabile.

[2] Non ho bisogno di dire che non rientrano fra queste « visioni » tentativi come quelli di K. Jaspers (nel suo libro *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) o, d'altra parte, di Klage (nella *Charakterologie*) e simili studi che si differenziano per il punto di partenza da ciò che io tento. Non c'è qui posto per una esauriente discussione.

tra le civiltà qui raffrontate, non viene sfiorata neppure con una parola. È pur vero che il corso degli eventi umani, a chi ne contempli un periodo, agita e brucia il petto. Ma egli farà bene a tenere per sé i suoi piccoli commenti personali, come si fa anche dinanzi all'aspetto del mare e dell'alta montagna — a meno che egli non si sappia chiamato e dotato per la creazione artistica o ad una missione profetica. Nella maggior parte dei casi, invece, il molto parlare dell'intuizione nasconde una mancanza di distanza rispetto all'oggetto, che va giudicata nello stesso modo dell'incapacità di distanziarsi rispetto agli uomini.

Abbisogna di una giustificazione il fatto che per gli scopi qui proposti non si è sfruttata l'indagine etnografica affatto in quella misura che, nello stadio attuale di questa scienza, sarebbe, naturalmente, necessaria per una esauriente esposizione in special modo della religiosità asiatica. Ciò non si è fatto non solo perché la capacità umana di lavoro ha i suoi limiti; ma anche perché ciò parve lecito principalmente in quanto che si voleva trattare dei nessi dell'etica condizionata dalla religione in quei ceti che erano *rappresentativi* delle civiltà in questione. Si tratta dunque delle influenze che ha esercitato la loro condotta di vita. Ma è esattissimo che queste si possono comprendere pienamente nella loro particolare essenza, se si confrontano colla realtà etnografica. Bisogna dunque ammettere e accentuare espressamente che vi è qui una lacuna che l'etnografo a buon diritto deve criticare.

Io spero di poter fare qualche cosa per colmarla in una rielaborazione sistematica della sociologia delle religioni. Ma una tale impresa avrebbe oltrepassato i confini di questa esposizione che ha scopi limitati. Essa ha dovuto contentarsi di scoprire punti di paragone colle nostre religioni occidentali.

Infine, ricordiamoci anche del lato antropologico dei

problemi. Se in campi, che in apparenza si svolgono indipendentemente l'uno dall'altro, noi troviamo sempre che in Occidente, e qui soltanto, si sviluppano determinate forme di razionalizzazione, allora sorge naturale la supposizione che qualità ereditarie ne furono il presupposto. L'Autore riconosce di essere personalmente disposto a valutare moltissimo l'importanza dell'ereditarietà biologica. Ma io non vedo per ora, nonostante i rilevanti resultati del lavoro antropologico, alcuna via per affermare od anche solo accennare in via di ipotesi la misura e soprattutto il modo e i punti di intersezione della parte da essa avuta nella evoluzione che qui si indaga. Sarà appunto uno dei compiti dell'indagine storica e sociologica lo scoprire tutte quelle influenze e quei concatenamenti di nessi causali, che possono trovare una spiegazione soddisfacente nelle reazioni sugli eventi e sull'ambiente circostante.

Allora, e quando la neurologia e la psicologia comparata delle razze avranno superato i loro inizi di oggi in singoli casi molto promettenti, si potranno sperare resultati soddisfacenti anche per quel problema [1].

Per ora mi par mancare quel presupposto, ed il rimandare all'*ereditarietà* sarebbe una rinuncia prematura a quanto già oggi si può conoscere, ed un rinvio del problema a fattori che non si conoscono ancora.

1 La stessa opinione mi espresse alcuni anni or sono un eminente psichiatra.

L'ETICA PROTESTANTE
E LO SPIRITO DEL CAPITALISMO[1]

1 Pubblicato dapprima nell'« Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik » dello Jaffé (J. C. B. Mohr, Tübingen), voll. XX-XXI (1904-1905). Dalla copiosa letteratura estraggo soltanto le critiche più particolareggiate. F. RACHFAHL, *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, n. 39-42. Il mio articolo in risposta *Antikritisches zum « Geist » des Kapitalismus* nel cit. « Archiv », vol. XXX, 1910. E di nuovo RACHFAHL, *Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus*, 1910, num. 22-25 e in risposta il mio *Antikritisches Schlusswort*, nel cit. « Archiv », vol. XXXI. Brentano, nella critica che verrà qui sotto citata, probabilmente non conosceva queste ultime discussioni, poiché non ne fa menzione. In questa edizione non ho messo nulla della mia polemica, che fu, come doveva essere, assai inconcludente col Rachfahl, un erudito anche da me stimato ma che si era portato su di un terreno che non gli era completamente noto; ma ho riportato dalle mie risposte anticritiche quelle citazioni (molto poche) che completavano la mia esposizione, e con aggiunte e con note ho cercato di evitare per il futuro tutti i possibili equivoci. Oltre i già citati v. W. SOMBART nel suo libro *Der Bourgeois* (Monaco e Lipsia, 1914) sul quale io tornerò più sotto nelle note e finalmente LUJO BRENTANO nell'*Excursus II* in appendice al discorso tenuto in occasione delle onoranze resegli a Monaco di Baviera (Accademia delle Scienze, 1913) sul tema *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, pubblicato a parte a Monaco nel 1916, allargato con degli *excursus*. Anche su questa critica tornerò con note, quando se ne presenterà l'occasione. Io invito chi, contro ogni mia aspettativa, prenda interesse a ciò a convincersi con un controllo diretto che io non ho né cancellato, né mutato, né attenuato neppure con aggiunte che per il loro contenuto se ne allontanassero, alcun periodo del mio scritto che contenesse una qualsiasi affermazione obiettivamente importante. Non ve n'era alcuna necessità ed il seguito di questa esposizione costringerà a convincersene coloro che ancora ne dubitassero. Gli ultimi due studiosi sono tra di loro in un contrasto ancor più vivace che con me. Ritengo in molti punti fondata la critica del Brentano all'opera del SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, ma in molti punti anche ingiusta; senza tener conto del fatto che anche il Brentano non riconosce il punto decisivo del problema ebraico che per la prima volta qui si tratta esaurientemente.

Da parte di teologi furono da segnalarsi moltissime e pregevoli menzioni singole in occasioni di questo mio lavoro, e l'accoglienza fu nel complesso favorevole e anche quando le opinioni su di un particolare divergevano, molto obiettiva, il che fu per me tanto più lusinghiero in quanto non mi sarei meravigliato d'incontrare una certa antipatia verso il modo con cui inevitabilmente qui vengono trattati certi problemi. Ciò che per un teologo attaccato alla sua religione appare in essa di più prezioso, naturalmente qui può non tornarle a vantaggio. Noi abbiamo da fare con aspetti delle religioni che, valutati da un punto di vista religioso, appaiono molto grossolani ed esteriori, ma che pure esistono e spesso, appunto perché grossolani ed esteriori, ebbero la maggiore efficacia esterna. Rimandiamo qui in breve, — invece di citare più spesso in singoli punti — come ad un completamento e ad una conferma graditissima per i nostri problemi, oltre che come ad opera ricchissima di contenuto, al libro poderoso di E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912) che tratta da punti di vista propri e molto vivi la storia dell'etica del Cristianesimo occidentale. All'autore interessano più le dottrine, a me l'efficacia della religione.

I
IL PROBLEMA

1. *Confessioni e ceti sociali.*

Uno sguardo alla statistica professionale di un paese di confessioni miste ci mostra con sorprendente frequenza [1] un fenomeno che fu discusso più volte e vivacemente nella stampa, nella letteratura [2], e nei congressi cattolici della Germania: il carattere prevalentemente protestante della proprietà e dell'impresa capitalistica e delle *élites* operaie più colte, e specialmente del più alto personale tecnico o commerciale delle imprese moderne [3]. Non soltanto

[1] I casi di deviazione — non sempre ma spesso — si spiegano col fatto che naturalmente la confessione delle maestranze di un'industria dipende in prima linea dalla confessione del luogo della sua sede, o da quella dei distretti di reclutamento dei suoi operai. Questa circostanza altera spesso di primo acchito il quadro che presentano alcune statistiche professionali, soprattutto nelle provincie renane. Oltre a ciò i numeri sono conclusivi solo se si specifichino e si calcolino esattamente le singole professioni. Se no, grandi imprenditori vengono confusi, nella categoria di « capi azienda », con maestri artigiani che lavorano da soli. Ma soprattutto l'odierno grande capitalismo è divenuto, al fatto, indipendente da quelle influenze che la confessione poteva avere nel passato, specialmente rispetto ai larghi strati inferiori incolti delle sue maestranze. Ma su ciò, più oltre.

[2] Cfr. p. es. SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Würzburg 1897, p. 31. VON HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg 1899, p. 58.

[3] Uno dei miei scolari ha elaborato il materiale statistico più preciso che noi possediamo sull'argomento: la statistica delle confessioni nel Baden. Cfr. MARTIN OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung*, Tubinga e Lipsia, 1901. Vol. 4, fascicolo 5 delle *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen*

là dove la differente confessione coincide con una diversa nazionalità e quindi con un grado diverso di sviluppo, come avviene nella Germania orientale fra tedeschi e polacchi, ma quasi dappertutto dove lo sviluppo capitalistico, in sul suo fiorire, ebbe libera possibilità di trasformare i ceti sociali secondo i propri bisogni e di aggregarli secondo le professioni, — e in tali condizioni, il caso è tanto più notevole — noi troviamo quel fenomeno espresso nei numeri della statistica confessionale. Certamente la partecipazione dei Protestanti — relativamente più forte, nel senso che supera la percentuale sulla popolazione totale — al possesso di capitali [1], alla direzione ed ai gradi più alti del lavoro nelle grandi intraprese industriali e commerciali, va in parte ricondotta a ragioni storiche [3], che rimontano lontano nel passato, e nelle quali l'appartenenza all'una o all'altra confessione non pare esser causa di fenomeni economici, ma, fino ad un certo grado, conseguenza di questi.

La partecipazione a quelle funzioni economiche presuppone in parte possesso di capitali, in parte un'educazione costosa, in parte l'uno e l'altra, ed è oggi legata al possesso di ricchezze ereditarie o per lo meno ad una certa agiatezza.

Proprio moltissimi dei territori più ricchi del Reich, più favoriti dalla natura o dalla posizione commerciale e

Hochschulen. I fatti e le cifre che vengono addotti più oltre per documentazione provengono tutti da questo lavoro.

1 Nell'anno 1895 per es. nel Balden vi era: su ogni 1000 Evangelici un capitale imponibile agli effetti dell'imposta sul reddito di 954.000 Marchi.

Su ogni 1000 Cattolici un capitale imponibile agli effetti dell'imposta sul reddito di 589.000 Marchi.

Gli Israeliti con oltre 4 milioni su mille sono di gran lunga in cima a tutti (Le cifre secondo OFFENBACHER, opera citata).

2 V., su ciò, il complesso dei risultati del lavoro dell'Offenbacher.

3 Anche per questo un'esposizione più dettagliata per il Baden si trova nei due primi capitoli del lavoro dell'Offenbacher.

più sviluppati economicamente, ma in particolar modo la più gran parte delle città ricche, si erano fino dal XVI secolo convertiti al Protestantesimo, e gli effetti di questo fatto vanno ancor oggi a vantaggio del Protestantesimo nella lotta economica per la vita. Ma sorge allora la questione storica: quale motivo ebbe questa predisposizione, in particolare modo forte, per una rivoluzione religiosa delle regioni economicamente più sviluppate? E la risposta non è così semplice come si potrebbe a tutta prima credere. Certamente l'abolizione del tradizionalismo religioso appare come un momento, che dovrebbe favorire grandemente la tendenza al dubbio anche rispetto alla tradizione religiosa ed all'insurrezione contro le autorità tradizionali in generale. Ma bisogna aver riguardo ad un fatto, che oggi troppo spesso si dimentica: che la Riforma significò non l'abolizione senz'altro del predominio religioso sulla vita, ma invece la sostituzione di una forma, fino allora dominante, con una nuova. E precisamente la sostituzione ad un dominio comodissimo, praticamente allora poco sensibile, per lo più appena formale, con una regolamentazione della vita, pesante e presa molto sul serio, che penetrava, nella misura più ampia che si possa pensare, in tutte le sfere della vita pubblica e privata. Popoli di fisionomia economica perfettamente moderna, sono sottoposti ancor oggi al dominio della Chiesa cattolica, che punisce gli eretici, ma è clemente verso i peccatori, come vi furono sottoposti i paesi più ricchi, economicamente più sviluppati che la terra conobbe in sullo scorcio del secolo XV.

Il dominio del Calvinismo, quale ebbe vigore nel secolo XVI a Ginevra ed in Iscozia, tra il secolo XVI e XVII in gran parte dei Paesi Bassi, nel XVII nella Nuova Inghilterra, e per qualche tempo nell'Inghilterra stessa, sarebbe per noi la forma più insopportabile che mai possa esistere, di controllo religioso della vita dell'individuo.

E proprio come tale fu sentito allora da larghi strati del vecchio patriziato, così a Ginevra come in Olanda e come in Inghilterra.

Non un eccesso, ma un difetto di dominio religioso sulla vita fu quel che trovarono vituperevole i riformatori che sorsero nei paesi allora economicamente più sviluppati. Ma come avvenne che proprio questi paesi economicamente più sviluppati, ed in essi, come vedremo, proprio le classi medie « borghesi » che allora si elevavano economicamente, non solo lasciarono che si stendesse sopra di loro quella tirannide puritana, fino allora sconosciuta, ma dimostrarono nel difenderla un tale eroismo quale classi borghesi raramente prima di allora conobbero: « the last of our heroisms », come dice, non senza ragione, il Carlyle?

Ma procediamo nella nostra trattazione: se la più forte partecipazione dei Protestanti al possesso di capitali e a posti direttivi nell'economia moderna si può oggi in parte comprendere come una conseguenza delle loro migliori condizioni economiche, dovute allo svolgimento storico; d'altra parte si vedono fenomeni, nei quali il rapporto causale senza dubbio è diverso.

Vi appartengono, per citarne alcuni, i seguenti: prima di tutto la differenza — riscontrabile ovunque — nel Baden, come in Baviera ed in Ungheria, nel genere di insegnamento superiore, che i genitori cattolici, a differenza di quelli protestanti, fanno impartire ai loro figli. Il fatto che la percentuale dei Cattolici tra gli scolari e i licenziati delle scuole superiori rimanga considerevolmente inferiore [1] a quella dei Cattolici nella popolazione, si potrà at-

[1] Nella popolazione del Baden la percentuale delle singole confessioni nel 1895 era la seguente: 37,0% Protestanti, 61,3% Cattolici, 1,5% Israeliti. Ma la confessionalità degli scolari nelle scuole di grado superiore alle elementari e non obbligatorie, dal 1885 al 91 si presentava nella maniera seguente (Offenbacher, *op. cit.*, p. 16):

tribuire in gran parte alle differenze economiche su citate.

Ma che, anche tra i licenziati cattolici la percentuale di quelli che escono da istituti specialmente destinati e adatti alla preparazione per studi tecnici ed occupazioni industriali e commerciali, soprattutto per una vita industriale borghese, sia in modo considerevole ancora più bassa[1] di quella dei protestanti; mentre viene da essi preferita quella preparazione culturale che offrono i Ginnasi umanistici; è un fenomeno che non si spiega con quelle condizioni economiche, di cui si è parlato, ma che viceversa deve essere addotto a spiegazione della scarsa partecipazione dei Cattolici all'industria capitalistica. Ancor più ci colpisce una osservazione, che aiuta a comprendere la scarsa parte dei Cattolici nei moderni ceti operai istruiti. Il noto fenomeno che la fabbrica toglie i suoi operai specializzati da ciò che rimane dell'artigianato, che lascia a questo, dunque, la preparazione dei propri operai, e glieli sottrae dopoché questa preparazione è compiuta, si nota in misura notevolmente superiore fra i garzoni del-

	Protestanti	*Cattolici*	*Ebrei*
Ginnasi	43%	46%	9,5%
Realgymnasien	59%	31%	9 %
Oberrealschulen	52%	41%	7 %
Realschulen	49%	40%	11 %
Scuole superiori cittadine	51%	37%	12 %
Media	48%	42%	10 %

Gli stessi fenomeni si hanno in Prussia, Baviera, Württemberg, nell'Alsazia-Lorena e in Ungheria. (V. le cifre presso OFFENBACHER, *op. cit.*, p. 18 e segg.). [Dei cinque tipi di scuole qui citati, il primo corrisponde al nostro Ginnasio Liceo; gli altri, grosso modo, rispettivamente, al Liceo scientifico, all'Istituto tecnico superiore e inferiore e alle Scuole d'avviamento. *N. d. E.*].

[1] Cfr. le cifre nella nota precedente, dove la frequenza dei Cattolici nelle scuole medie, di un terzo inferiore alla percentuale cattolica nella popolazione, risale un poco solo nei Ginnasi (evidentemente per la preparazione agli studi teologici). Si rilevi come cosa caratteristica, riguardo anche a quanto diremo in seguito, che in Ungheria i Riformati presentano fenomeni tipici nella frequenza delle scuole medie, in una misura ancora maggiore.

l'artigianato protestante che non fra quelli cattolici. Degli artigiani cattolici i più dimostrano la tendenza a rimanere nell'artigianato e diventano perciò relativamente più spesso *padroni* mentre i Protestanti passano nelle fabbriche in una misura relativamente più forte per occuparvi i posti più alti delle maestranze specializzate del ceto impiegatizio industriale [1]. In questi casi il rapporto causale è senza dubbio tale, che l'orientamento spirituale dovuto all'educazione, e cioè l'indirizzo educativo condizionato dall'atmosfera religiosa del luogo natio e della casa paterna ha determinato la scelta e l'ulteriore svolgimento della professione.

La minor partecipazione dei Cattolici in Germania alla moderna vita economica colpisce tanto più, in quanto contraddice all'esperienza fatta finora [2] e riscontrabile anche nel presente: che minoranze nazionali e religiose, che stanno, come dominate, di fronte a un altro gruppo « dominante », a causa della loro esclusione, volontaria od involontaria, da influenti posizioni politiche, sogliono esser spinte in forte misura sulla via dell'industria, e che i loro membri meglio dotati cercano di appagare qui l'ambizione che non può esser messa in valore nel servizio statale. Così avviene indiscutibilmente dei Polacchi della Russia e della Prussia Orientale, senza dubbio assai progrediti economicamente, al contrario di quel che avviene nella Galizia da loro dominata. Così avvenne nel passato degli Ugonotti in Francia sotto Luigi XIV, dei Nonconformisti e dei Quaccheri in Inghilterra e — *last not least* — degli Ebrei da due millenni. Tra i Cattolici in Germania non scorgiamo nulla di un simile effetto, o per lo meno nulla che ci cada sotto gli occhi, ed anche nel passato neppure in Olanda

[1] V. la riprova in OFFENBACHER, *op. cit.*, p. 54 e le tabelle alla fine del lavoro.

[2] V. in particolare gli scritti di Sir W. Petty, che citeremo più volte nei singoli punti.

od Inghilterra — nei tempi in cui furono perseguitati o soltanto tollerati — manifestarono mai alcuno sviluppo economico in particolar modo eminente. Sta, anzi, di fatto che i Protestanti (e fra di loro in particolar modo alcune tendenze di cui ci occuperemo più oltre) tanto come classe dominata quanto come classe dominante hanno dimostrato una speciale tendenza al razionalismo economico, mentre presso i cattolici non si poté osservare né nell'una né nell'altra situazione [1].

La causa di questa diversa condotta deve esser ricercata dunque nelle qualità spirituali permanenti e non nella situazione contingente delle rispettive confessioni [2].

Si giungerebbe perciò ad indagare quali elementi, di quelli che costituiscono la particolare essenza delle singole confessioni, hanno agito ed in parte ancora agiscono, nel

[1] Poiché l'esemplificazione di Petty per l'Irlanda non ha altra motivazione, se non che il ceto protestante colà era rappresentato solo da proprietari terrieri (landlords) assenteistici.

Se essa volesse affermare qualche cosa di più sarebbe manifestamente errata, come dimostra la posizione degli « Scotch Irish ». Il rapporto tipico fra Protestantesimo e capitalismo esiste in Irlanda come altrove. (Sugli « Scotch Irish » in Irlanda, vedi C. H. ANNA, *The Scotch Irish*, 2 vol., New York, Putnam).

[2] Naturalmente ciò non esclude che anche questa abbia ovuto conseguenze importantissime e non contraddice a ciò che diremo più oltre; all'esser stato, cioè, di grande importanza per tutta l'atmosfera morale in cui vissero alcune sette protestanti ed all'avere avuto influenza anche sulla loro partecipazione alla vita economica il fatto che esse rappresentassero minoranze piccole e perciò omogenee, quale fu il caso dei Calvinisti più rigorosi, anche là dove dominarono politicamente, all'infuori di Ginevra e della Nuova Inghilterra.

Che emigranti di tutte le confessioni del mondo: indiani, arabi, siriaci, fenici, greci, lombardi, quali rappresentanti della pratica mercantile di paesi altamente progrediti, emigrassero in altri, fu fenomeno universale e non ha niente a che vedere col nostro problema. (BRENTANO nel saggio che più volte citeremo *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, accenna alla propria famiglia). Ma banchieri di provenienza straniera, quali specifici rappresentanti di esperienze e di relazioni commerciali, ve ne sono stati in tutti i paesi e in tutti i tempi. Non sono una specialità del capitalismo moderno e furono considerati dai Protestanti con diffidenza, nei riguardi morali. Diverso fu il caso delle famiglie protestanti locarnesi emigrate a Zurigo, i Muralt, i Pestalozzi, etc., che ben presto divennero colà rappresentanti di uno sviluppo capitalistico industriale specificamente moderno.

senso su descritto. Ora si potrebbe esser tentati, con un'osservazione superficiale e dietro talune impressioni moderne, di formulare così il contrasto: il maggiore « distacco dal mondo » del Cattolicesimo, i tratti ascetici, che si trovano nei suoi più alti ideali, debbono educare chi lo confessa a una maggiore indifferenza di fronte ai beni di questo mondo.

Questa motivazione corrisponde al solito schema popolare che si usa nel giudicare le due confessioni.

Da parte dei Protestanti si sfrutta questa concezione per criticare quegli ideali ascetici (veri o presunti) della condotta cattolica nella vita; da parte cattolica si risponde col rimproverare « il *materialismo* » che sarebbe la conseguenza della secolarizzazione da parte del Protestantesimo di tutti i fini della vita. Anche uno scrittore moderno credette di formulare il contrasto che si manifesta nella condotta delle due confessioni di fronte alla vita economica, nella seguente maniera:

« Il cattolico è più tranquillo; dotato di un minore impulso per l'attività industriale; egli apprezza più una carriera che sia il più possibile sicura, anche se con minor rendita, che una vita rischiosa, intensa, ma che sia apportatrice di ricchezze e onori. Il dettato popolare dice scherzosamenate " o mangiar bene o dormire tranquilli " »[1]. Nel nostro caso il Protestante preferisce mangiar bene, mentre il Cattolico vuol dormire tranquillo.

Nella realtà col « voler mangiar bene » si può ben caratterizzare la ragione dell'atteggiamento della parte religiosamente più indifferente dei Protestanti in Germania e nel presente, in maniera incompleta ma in parte esatta. Non soltanto nel passato le cose andarono alquanto diversamente; per i Protestanti inglesi, olandesi ed americani,

[1] Dr. Offenbacher, *op. cit.*, p. 68.

fu tratto caratteristico, e precisamente, come vedremo, uno dei loro tratti caratteristici per noi più importanti, proprio il contrario della mondanità; ed anche il Protestantesimo francese ha conservato a lungo ed in una certa misura fino ad oggi il carattere che durante le lotte di religione fu impresso in generale alle Chiese Calvinistiche e in particolare a quelle che furono « sotto la Croce ». Esso è stato tuttavia — oppure, così fra breve ci dovremo domandare — proprio per questo — uno dei principali fattori dello sviluppo industriale e capitalistico della Francia, e lo è rimasto nella piccola misura, a cui lo hanno ridotto le persecuzioni. Se questa serietà e il forte predominio degli interessi religiosi si vogliono chiamare « distacco dal mondo », allora i Calvinisti francesi furono e sono per lo meno tanto distaccati dal mondo quanto, per es., i Cattolici tedeschi del Nord, per cui il Cattolicesimo è una questione di sentimento, come per nessun altro popolo della terra.

E gli uni e gli altri differiscono nel medesimo senso dalla parte religiosamente preminente; dai Cattolici di Francia, nei loro ceti più bassi, amanti della vita, nei ceti più alti addirittura avversi alla religione, dai Protestanti di Germania tutti occupati nella vita economica, e nei ceti più alti indifferenti in materia di religione [1]. Nessun altro esempio all'infuori di questo mostra così chiaramente, che su concetti così vaghi come quello del presunto distacco dal mondo dei Cattolici e della presunta mondanità dei Protestanti, non c'è da fondare nulla, poiché sotto tale generalizzazione essi non sono appropriati, in parte neppur oggi; e certamente non lo sono per il passato. Se si volesse

1 Osservazioni straordinariamente fini sul carattere peculiare delle confessioni in Francia e in Germania, e l'incrocio di questi contrasti cogli altri elementi culturali nella lotta delle nazionalità in Alsazia si trovano nell'ottimo libro di W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (nella *Illustrierte Elsässische Rundschau*, 1900, pubblicato anche separatamente).

lavorare con essi, allora alle osservazioni già fatte dovremmo aggiungere altre che si presentano subito; anzi, il dubbio che essi ci inspirano è che tutto il contrasto tra distacco dal mondo, ascetismo, religiosità da una parte, partecipazione alla vita industriale capitalistica dall'altra, sia invece da convertirsi in una intima affinità.

Nella realtà ci colpisce — per cominciare con alcuni punti esteriori — quanto grande sia stato il numero dei rappresentanti delle forme più spirituali della pietà cristiana, che ebbero origine da ceti mercantili. Si potrebbe pensare ad un effetto del contrasto del « Mammonismo » su nature mistiche ed inadatte alla professione del commerciante; e certamente il processo della conversione, come a Francesco d'Assisi, come a molti pietisti, si è presentato subiettivamente così al convertito. E similmente si potrebbe cercare di spiegare come una reazione contro una educazione giovanile ascetica il fenomeno, che ci colpisce con eguale frequenza, fino giù a Cecil Rhodes — che da case di pastori escono imprenditori capitalistici di grande stile. Ma questa spiegazione viene meno là dove un abilissimo senso capitalistico degli affari coincide, nelle medesime persone e nei medesimi gruppi, colle più intense forme di una religiosità che penetra e regola la vita intera. Specialmente il Calvinismo mostra, ovunque è apparso [1], tale combinazione. Siccome nel tempo in cui si diffuse la Riforma, esso non era legato ad una determinata classe come in generale nessuna delle confessioni protestanti, così è caratteristico ed in un certo senso « tipico » il fatto che nelle Chiese Ugonotte francesi erano rappresentati specialmente monaci e industriali (mercanti, artigiani) e vi rimasero specialmente nel tempo delle persecuzioni [2].

[1] Ciò, naturalmente, vuol dire « là dove c'era la possibilità di uno sviluppo capitalistico ».

[2] Cfr. su ciò p. es. Dupin de St. André, *L'ancienne église réformée de*

Già gli Spagnoli sapevano che « l'eresia » (cioè il Calvinismo degli Olandesi) « promoveva lo spirito commerciale » e questo corrisponde perfettamente ai concetti, che Sir W. Petty espone nella sua trattazione sulle cause dello sviluppo capitalistico dei Paesi Bassi.

Il Gothein [1] definisce a ragione la diaspora calvinistica « il semenzaio dell'economia capitalistica » [2].

Si potrebbe qui considerare come decisiva la superiorità della civiltà economica francese ed olandese, da cui trasse principalmente origine questa diaspora, oppure la forte influenza dell'esilio e del violento strappo da tutte le condizioni di vita tradizionali [3].

Tours. Les membres de l'église (nel *Bull. de la Soc. pour l'hist. du Protest.* IV s., t. 10). Anche qui — e questo pensiero potrebbe correre facilmente alla mente soprattutto di cattolici — si potrebbe considerare come motivo determinante la brama di emanciparsi dal controllo monastico o, in genere, ecclesiastico. Ma a ciò si oppone il giudizio di avversari contemporanei (ivi compreso Rabelais); non solo; ma anche, p. es., gli scrupoli di coscienza delle prime sinodi nazionali ugonotte (p. es. 1ª Sinodo, *C. partic., qu.* 10 in AYMON, *Synod-Nat.* p. 10) sulla questione se un banchiere possa diventare anziano di una chiesa e la discussione — sempre ricorrente nelle sinodi nazionali, nonostante la inequivocabile posizione di Calvino — sulla ammissibilità del dare ad interesse, sulla quale chiedevano il parere membri della comunità dubitosi, dimostrano, da un lato, la forte partecipazione delle categorie di persone che vi erano interessate; ma dimostrano anche, da un altro lato, che il desiderio di poter esercitare la « usuraria pravitas » senza il controllo della confessione, non può essere stato decisivo. Lo stesso vale per l'Olanda (v. oltre). Il divieto canonico dell'interesse non ha, in queste ricerche — sia detto espressamente — parte alcuna.

[1] *W. G. des Schwarzwalds*, I, 67.

[2] Connesse con questo le brevi osservazioni del SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 1ª ed., p. 380. Purtroppo più tardi il Sombart ha propugnato una tesi del tutto errata, su cui dovremo ritornare presentandosene l'occasione, in quella delle sue opere più vaste (*Der Bourgeois*, Monaco 1913) che in questi argomenti è di gran lunga più debole delle altre e che è sotto l'influenza di uno scritto di F. KELLER (*Unternehmung und Mehrwert*), il quale del pari, nonostante molte osservazioni buone, ma non nuove sotto questo rispetto, resta molto al disotto di altri moderni lavori cattolici apologetici.

[3] Poiché è ormai assodato che l'emigrazione a scopo di lavoro è uno dei mezzi più efficaci per intensificarlo. Quella stessa ragazza polacca che in patria non poteva essere strappata alla sua pigrizia tradizionale da nessuna probabilità di guadagno, per quanto favorevole fosse, sembra cambiare interamente la sua natura, ed è capace di un lavoro enorme, quando all'estero lavora come brac-

Anche in Francia le cose stavano così, nel secolo XVII, come è noto per le lotte di Colbert. Perfino l'Austria — per tacere di altri paesi — ha direttamente importato, richiedendolo l'occasione, industriali protestanti. Ma non tutte le denominazioni protestanti sembrano agire nel medesimo senso. Il Calvinismo ebbe un'azione simile anche in Germania; la confessione riformata [1] nel Wuppertal ed altrove, sembra — in confronto con altre confessioni — esser stata in particolar modo favorevole allo sviluppo dello spirito capitalistico. Più favorevole, per esempio, del Luteranesimo, come insegna il confronto, in generale ed in casi particolari, specialmente nel Wuppertal [2]. Per la Scozia Buckle e tra i poeti inglesi in particolar modo Keats hanno notato questi rapporti [3].

Ancor più appariscente è il nesso, che non ha quasi bisogno di esser ricordato, di una regolamentazione religiosa

ciante rurale occasionale. Negli operai italiani emigrati si riscontrò lo stesso fenomeno. Che in tal caso non sia fattore decisivo l'ingresso in un ambiente dal tenor di vita più elevato — per quanto anche esso naturalmente vi influisca — lo dimostra l'apparire del medesimo fenomeno anche là dove — come nell'agricoltura — la specie di lavoro è la stessa che in patria, e l'alloggio in caserme per emigranti implica lo scendere del tenor di vita ad un livello tale, che non sarebbe mai tollerato in patria. Il solo fatto del lavorare in regioni diverse dalle solite rompe il tradizionalismo che costituisce l'elemento *educativo*. Non c'è quasi bisogno di rilevare quanta parte dello sviluppo economico americano riposi su tali effetti dell'espatrio. Nell'antichità l'importanza, del tutto simile, dell'esilio babilonese per gli Ebrei si può, per così dire, cogliere colle mani nelle iscrizioni e la stessa cosa vale per i Parsi. Ma per i Protestanti l'influenza dei loro particolari caratteri religiosi ha una sua parte come fattore autonomo — come avviene nell'India per il Jaina — e lo dimostra l'evidente differenza delle colonie puritane della Nuova Inghilterra di fronte al cattolico Maryland, al Sud episcopalistico, ed all'interconfessionale Rhode Island.

[1] Essa è, come è noto, nella maggior parte delle sue forme, un Calvinismo o uno Zwinglianismo più o meno temperato.

[2] Nella quasi interamente luterana Amburgo l'unico patrimonio che risale fino al XVII secolo è quello di una nota famiglia di confessione riformata. (Notizia favoritami cortesemente dal prof. A. Wahl).

[3] Non è cosa nuova dunque che qui venga affermato questo nesso, sul quale hanno già scritto, fra gli altri, Lavaleye, Matthew Arnold; ma si tratta di un'opinione per niente motivata. È necessario spiegarla.

della vita con uno sviluppo intenso del senso degli affari presso un gran numero di quelle sette, il cui distacco dal mondo è divenuto proverbiale al pari della loro ricchezza; specialmente i Quaccheri e i Mennoniti. La parte che i primi hanno avuto in Inghilterra e nell'America settentrionale è analoga a quella dei Mennoniti nei Paesi Bassi e in Germania. Che nella Prussia Orientale persino Federico Guglielmo I lasciasse indisturbati, come fattori indispensabili dell'industria, i Mennoniti, nonostante il loro assoluto rifiuto di prestar servizio militare, è uno solo dei tanti fatti ben noti, ma in ogni modo, a causa del carattere di questo re, uno dei più forti, che illustrino la cosa. Ed infine è abbastanza noto che anche presso i Pietisti esisteva la combinazione di una religiosità intensa con un senso ed un successo negli affari altamente sviluppati [1]; basta ricordarsi di cose e fatti renani e di Calw; in questa esposizione del tutto provvisoria gli esempi non possono venire più oltre accumulati. Ma questi pochi dimostrano tutti una cosa sola: che lo « spirito del lavoro », o, come viene anche chiamato, del progresso, il cui risveglio si è inclini ad attribuire al Protestantesimo, non deve essere inteso, come oggi spesso avviene, nel senso di mondanità, o con qualsiasi altro significato illuministico. Il vecchio protestantesimo di un Lutero, di un Calvino, di un Knox, di un Vöet, aveva ben poco da spartire spiritualmente con tutto ciò che oggi si chiama progresso. Se si deve dunque trovare

[1] Ciò naturalmente non esclude che il Pietismo ufficiale, come altri indirizzi religiosi, si sia, in seguito, opposto per concezioni patriarcalistiche, a certi « progressi » della costituzione economica capitalistica, come per es. al passaggio dalla industria familiare al sistema industriale della fabbrica. È necessario distinguere nettamente, come spesso vedremo, l'ideale a cui aspira un indirizzo religioso dalla sua influenza effettiva sui propri seguaci. (Sulla capacità di lavoro caratteristica delle maestranze pietiste si trovano esempi da me constatati in una fabbrica della Westfalia nel saggio *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, in *Archiv f. Soz.*, vol. XXVIII, p. 263 ed oltre).

una intima affinità di certe espressioni dell'antico spirito protestante e della moderna civiltà capitalistica, noi dobbiamo, piaccia o non piaccia, cercarla non nella sua presunta mondanità materialistica o per lo meno antiascetica, ma piuttosto nei suoi tratti religiosi. Montesquieu dice degli Inglesi (*Esprit des Lois*, Libro XX, cap. 7) che essi in tre cose importantissime hanno prodotto di più di tutti gli altri popoli del mondo: nella religiosità, nel commercio e nella libertà. La loro superiorità nel campo economico, e, quel che appartiene ad un'altra connessione di cause, la loro capacità alle libere istituzioni politiche, forse si connetterebbe con quel *record* nella religiosità che Montesquieu riconosce loro?

Una grande quantità di possibili rapporti emergono dinanzi a noi confusamente presentiti, quando poniamo così la questione. Il nostro compito dunque dovrà essere quello di formulare quel che adesso confusamente ondeggia dinanzi a noi, con tanta chiarezza quanta ne consente l'inesauribile varietà, che è riposta in ogni fenomeno storico. Ma per poterlo fare si deve necessariamente abbandonare il terreno delle vaghe concezioni generali, sul quale abbiamo finora operato, e si deve tentare di penetrare nei caratteri particolari e nelle differenze di quei vasti mondi del pensiero religioso, che ci sono dati storicamente nelle diverse espressioni della religione cristiana.

Ma prima si richiedono ancora alcune osservazioni; innanzitutto sul particolare carattere dell'oggetto, della cui spiegazione storica qui si tratta; e poi sul senso, in cui è possibile, nel quadro di queste indagini, una tale spiegazione.

2. *Lo spirito del capitalismo.*

Nel titolo di questo studio appare il concetto, che suona un po' pretenzioso, di « spirito del capitalismo ». Che cosa si deve intendere sotto questa espressione?

Nel tentativo di darne una definizione, si palesano subito talune difficoltà che sono inerenti allo scopo stesso della nostra indagine.

Se si può trovare un oggetto, per cui l'impiego di quella espressione abbia un senso qualsiasi, esso può essere soltanto un'individualità storica; cioè un complesso di relazioni nella realtà storica, che noi dal punto di vista della sua importanza per la storia e per la civiltà, riuniamo in un unico concetto.

Ma un tale concetto storico, poiché per il suo contenuto si riferisce ad un fenomeno importantissimo nel suo carattere individuale, non può essere definito e limitato secondo lo schema, *genus proximum, differentia specifica*, ma deve essere costruito a poco a poco dalle parti che lo compongono e che vanno tolte dalla realtà storica. La perfetta definizione concettuale non può perciò stare al principio ma deve esser posta alla fine dell'indagine; si paleserà perciò nel corso della trattazione e ne costituirà l'importante resultato, come debba formularsi nel miglior modo, più adeguato ai punti di vista che qui ci interessano, ciò che noi comprendiamo come « spirito del capitalismo ». Tali punti di vista — di cui dovremo parlare ancora — non sono gli unici dai quali possano essere analizzati quei fenomeni storici che qui consideriamo. Altri punti di vista darebbero come resultato, in questo come in ogni fenomeno storico, aspetti diversi da quelli per noi essenziali; dal che senz'altro segue, che per « spirito del capitalismo » non si può né si deve necessariamente comprendere soltanto quel che apparirà essenziale per la nostra concezione.

Ciò è inerente all'essenza stessa della *formazione dei concetti storici* la quale, ai fini del suo metodo, non cerca di incasellare la realtà in astratti concetti di genere, ma bensì di inserirla in concreti nessi generici di colore specificamente individuale.

Se si deve dunque fermare l'oggetto, che si vuole analizzare e spiegare storicamente, non si potrà avere una definizione concettuale; ma dapprima soltanto una considerazione provvisoria di quel che si intende per spirito del capitalismo.

Un tale sguardo d'insieme è infatti indispensabile per intenderci circa la materia della nostra indagine, e per raggiungere questo scopo ci atteniamo a un documento di quello « spirito » che contiene, in una purezza quasi classica, quel che per ora ci interessa, ed offre al tempo stesso il vantaggio di esser libero da ogni rapporto diretto con argomenti religiosi, di esser dunque, per il nostro tema, senza presupposti:

Ricordati che il tempo è denaro; chi potrebbe guadagnare col suo lavoro dieci scellini al giorno, e va a passeggio mezza giornata, o fa il poltrone nella sua stanza, se anche spende solo sei *pence* per i suoi piaceri, non deve contare solo questi; oltre a questi egli ha speso, anzi buttato via, anche cinque scellini.

Ricordati che il credito è denaro. Se uno lascia presso di me il suo denaro esigibile, mi regala gli interessi, o quanto io in questo tempo posso prenderne. Ciò ammonta ad una somma considerevole se un uomo ha molto e buon credito, e ne fa buon uso.

Ricordati che il denaro è di sua natura fecondo e produttivo. Il denaro può produrre denaro, ed i frutti possono ancora produrne e così via. Cinque scellini impiegati diventano sei, e di nuovo impiegati sette scellini e tre pence e così via finché diventano cento lire sterline. Quanto più denaro è disponibile, tanto più se ne produce nell'impiego, così che l'utile

sale sempre più alto. Chi uccide una scrofa, uccide tutta la sua discendenza fino al millesimo maialino. Chi getta via un pezzo di cinque scellini, *uccide* (!) tutto quel che si sarebbe potuto produrre con esso: intere colonne di lire sterline.

Ricordati che — come dice il proverbio — *chi paga puntualmente è il padrone della borsa di ciascuno*. Colui di cui si sa che paga puntualmente alla data promessa, può in ogni tempo prendere a prestito tutto il denaro, di cui i suoi amici non hanno bisogno.

Ciò è di grande utilità. Insieme colla diligenza e colla sobrietà, niente aiuta un giovane a farsi la sua strada nel mondo, quanto la puntualità e l'esattezza in tutti i suoi affari. Perciò non tener mai il denaro preso a prestito un'ora di più di quel che tu hai promesso, acciocché il risentimento del tuo amico per il ritardo, non ti chiuda per sempre la sua borsa.

Le azioni più insignificanti, che hanno influenza sul credito di un uomo, debbono esser da lui tenute in considerazione. Il colpo del tuo martello, che il tuo creditore sente alle cinque del mattino od alle otto di sera, lo rende tranquillo per sei mesi; se ti vede al bigliardo o ode la tua voce all'osteria, quando dovresti essere al lavoro, la mattina seguente ti cita per il pagamento ed esige il suo denaro prima che tu l'abbia disponibile.

Inoltre ciò mostra che tu hai memoria per i tuoi debiti; ti fa figurare come uomo non solo preciso, ma anche d'onore, e ciò aumenta il tuo credito. Guardati dal ritenere per tua proprietà tutto quel che possiedi e dal vivere secondo tale idea. Su tale illusione cadono molte persone, che hanno credito. Per evitar ciò, tieni calcolo esatto delle tue spese e della tua rendita. Se ti prendi una volta la pena di osservare i piccoli dettagli, ciò darà il seguente buon resultato: scoprirai quali piccolissime spese salgano a poco a poco a grandi somme e noterai quel che si sarebbe potuto risparmiare e quel che si potrà risparmiare in avvenire.

Per sei sterline all'anno puoi aver l'uso di 100 sterline, dato che tu sia un uomo di nota avvedutezza ed onestà. Chi spende inutilmente un grosso al giorno, spende inutilmente

sei sterline all'anno, e questa somma è il prezzo per l'uso di cento sterline. Chi perde ogni giorno una parte del proprio tempo per il valore di un grosso e possono essere solo due minuti, perde, da un giorno dietro l'altro, il privilegio di usare di 100 sterline per un anno. Chi spreca tempo per il valore di 5 scellini, perde cinque scellini, e potrebbe del pari gettare cinque scellini in mare. Chi perde cinque scellini, non perde soltanto questa somma, ma tutto quello che si sarebbe potuto guadagnare con essa impiegandola nell'industria, il che, se si tratti di un giovane che raggiunga poi un'età avanzata, ammonta ad una somma assai considerevole.

È Beniamino Franklin [1] colui che ci predica questi aforismi, gli stessi che Ferdinando Kürnberger prende in giro come professione di fede degli Yankees nei suoi *Quadri della civiltà americana* [2], sprizzanti spirito e veleno. Nessuno vorrà porre in dubbio che da essi parli lo spirito del capitalismo, anche se non si debba ritenere che vi sia contenuto tutto quello che si può intendere con tale espressione. Se noi indugiamo su questo passo, che lo « Stanco d'America » di Kürnberger riassume così: dei manzi si fa sego, e degli uomini denaro, ci colpisce come caratteristico di questa « filosofia dell'avarizia » l'ideale dell'uomo d'onore degno di credito, e soprattutto il pensiero del dovere del singolo di fronte all'interesse — posto come fine a se stesso — dell'aumento del suo capitale. In realtà è essenziale alla nostra materia il fatto che qui venga predicata, non una tecnica di vita, ma una particolare *etica*,

[1] Il passo finale da *Necessary hints to those that would be rich* (scritto nel 1736), il resto da: *Advice to a young tradesman* (1748), in *Works* ed. Sparks. vol. II, p. 87.

[2] *Der Amerikamüde* (Francoforte 1855), notoriamente una parafrasi poetica delle impressioni americane di Lenau. Difficilmente si potrebbe gustare oggi il libro come opera d'arte; ma rimane tuttavia insuperato come documento dei contrasti (oggi da tempo attenuati) tra il modo di sentire americano e quello tedesco; si potrebbe anche dire di quella vita interiore, che dalla mistica medioevale tedesca in poi, è rimasta comune, nonostante tutto, ai Cattolici e ai Protestanti tedeschi, di fronte all'energia puritana-capitalistica.

la cui violazione vien trattata non come pazzia, ma come una specie di negligenza dei proprî doveri.

Non è soltanto abilità negli affari quel che si insegna — consigli del genere si trovano molto spesso anche altrove, — è un « ethos » che vi si manifesta, ed appunto in questa sua qualità presenta interesse per noi.

Quando Jacopo Fugger di fronte ad un compagno di affari, che si è ritirato per riposare e lo consiglia a fare lo stesso, poiché ormai ha guadagnato abbastanza e può lasciar guadagnare un poco anche gli altri, rifiuta il consiglio come « pusillanime » e risponde « che egli ha tutt'altra intenzione, vuol guadagnare fin tanto che può »[1], lo « spirito » di una tale espressione differisce evidentemente da quello di Franklin; quel che là viene espresso come un'esuberanza di ardimento commerciale, e di una tendenza personale, moralmente indifferente[2], qui prende il carattere di una massima, di colore etico, per la condotta della vita.

In questo senso specifico viene qui impiegato il concetto di « spirito del capitalismo », naturalmente del capitalismo moderno[3]. Che qui si tratta soltanto del capitali-

[1] SOMBART ha messo come motto questa citazione alla parte sulla Genesi del Capitalismo (*Der moderne Kapitalismus*, 1ª ed., vol. I, p. 193; e anche p. 390).

[2] Ciò naturalmente, non significa né che Jacopo Fugger sia stato un uomo indifferente in materia di morale o di religione, né che l'etica di Beniamino Franklin si esaurisca tutta in quegli aforismi. Non ci sarebbe stato bisogno delle citazioni di BRENTANO (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Monaco 1916, p. 156 sg.) per proteggere questo ben noto filantropo dal pericolo di un tal disconoscimento, quale egli sembra attribuirmi. Il problema invece si inverte proprio così: come poté un tal filantropo esporre tali aforismi — che Brentano ha omesso di riprodurre nella loro caratteristica formulazione — in uno stile da moralista?

[3] Su ciò si basa la differenza nella impostazione del problema nel libro del Sombart e in questo mio studio. La rilevantissima importanza pratica di questa differenza verrà in luce più tardi. Si noti fin da ora che il Sombart non ha affatto tralasciato di osservare questo aspetto morale dell'imprenditore capitalista. Ma nel suo pensiero esso appare causato dal capitalismo stesso; mentre i nostri fini dobbiamo considerare l'ipotesi inversa. Solo alla conclusione dell'indagine si potrà prendere una posizione definitiva. Per la concezione del

COMUNE DI ROSA BIBLIOTECA CIVICA

smo europeo occidentale ed americano si comprende dall'impostazione stessa del problema. Un capitalismo è esistito in Cina, in India, in Babilonia, nell'antichità e nel Medioevo. Ma, come vedremo, gli mancava quel particolare ethos.

In ogni caso tutti i precetti di Franklin hanno un senso utilitario: l'onestà è utile perché dà credito, e la puntualità, la diligenza, la regolatezza del pari, e perciò esse sono virtù: dal che parrebbe seguire, che ove l'apparenza dell'onestà renda lo stesso servizio, questa dovrebbe bastare, ed un eccesso non necessario di tal virtù dovrebbe apparire agli occhi di Franklin riprovevole quale spreco improduttivo. Ed in realtà chi nella sua autobiografia legge il racconto della sua « conversione » a quelle virtù [1], le considerazioni sull'utilità, che reca per la conquista della stima universale [2] il mantenere l'apparenza della modestia,

Sombart cfr. *op. cit.*, pp. 357, 380 ecc. Il processo del suo pensiero si ricollega ai brillanti quadri della *Philosophie des Geldes* di Simmel (ultimo capitolo).

Parlerò più oltre della sua polemica contro di me. A questo punto del mio studio mi è necessario rinviare a più tardi ogni discussione particolareggiata.

[1] [Nella traduzione italiana di G. Fornelli (Sansoni, Firenze 1925, p. 79)]: « Mi convinsi che la verità, la sincerità e l'integrità nei rapporti tra individuo e individuo siano di enorme importanza nella felicità umana; ed io per iscritto presi delle risoluzioni che sono ancor lì, nel mio diario, con il proposito di attuarle sinché vivessi. Della Rivelazione non mi curava molto; ma ero d'opinione, che quantunque certe azioni non siano cattive perché proibite, o buone perché comandate, tuttavia esse sono forse proibite appunto perché cattive, comandate perché di beneficio per noi, considerando tutte le circostanze ».

[2] « Mi tirai indietro quando potei e detti la cosa — cioè la istituzione, da lui promossa, di una biblioteca — come un'iniziativa di un « certo numero di amici » i quali mi avrebbero incaricato di andare in giro a proporla a quelle persone che essi stimavano amici della lettura.

« In questo modo l'affare procedette più facilmente, e dopo di ciò in simili occasioni mi servii sempre di tale procedimento, che per i successi frequentemente raggiunti posso sinceramente raccomandare. Il piccolo sacrificio momentaneo d'amor proprio che esso esige viene poi largamente compensato. Se per un certo tempo si continua ad ignorare a chi spetti il merito, taluno che sia più vanitoso del vero autore sarà tentato di rivendicare tale merito a se stesso, ed allora l'invidia stessa sarà portata a render giustizia al primo, in quanto che strapperà al vanitoso le penne non sue e le restituirà al loro legittimo proprietario ».

il cosciente deprezzamento dei propri meriti, deve necessariamente giungere alla conclusione che quelle virtù sono tali per Franklin solo in quanto in concreto sono utili all'individuo e che il surrogarle colla semplice apparenza è sufficiente, là dove rende lo stesso servigio; conseguenza che, alla stregua dell'utilitarismo puro, è inevitabile. Sembra di cogliere qui in flagrante ciò che i tedeschi sentono come ipocrisia nelle virtù dell'americanismo.

Ma non soltanto il carattere di Beniamino Franklin, quale viene in luce nella rara onestà della sua autobiografia, ed il fatto che egli consideri l'esserglisi manifestata l'utilità della virtù come rivelazione di Dio, che voleva con ciò chiamarlo alla pratica di essa, dimostrano che qui noi abbiamo qualche cosa di diverso da un posticcio esornativo di massime puramente egoistiche.

Ma soprattutto il « summum bonum » di quest'etica, il guadagno di denaro e di sempre più denaro, è così spoglio di ogni fine eudemonistico o semplicemente edonistico, è pensato in tanta purezza come scopo a se stesso, che di fronte alla felicità ed all'utilità del singolo individuo appare come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale [1].

Il guadagno è considerato come scopo della vita dell'uomo, e non più come mezzo per soddisfare i suoi bisogni materiali. Questa inversione del rapporto naturale, che è addirittura priva di senso per il modo di sentire

[1] Il BRENTANO (*op. cit.* p. 125, n. 1) coglie questa osservazione per criticare le mie ulteriori considerazioni sulla « *razionalizzazione e disciplinamento* » che l'ascesi laica ha imposto agli uomini: si tratterebbe cioè della « *razionalizzazione* » di una condotta di vita irrazionale. Ma in realtà si tratta proprio di questo. Una cosa non è « *irrazionale* » in se stessa, ma da un dato punto di vista *razionale*. Per l'irreligioso è « *irrazionale* » ogni condotta religiosa della vita, per l'edonista lo è ogni condotta ascetica, anche se, misurate secondo il loro fine ultimo, costituiscano una « *razionalizzazione* ».

Questo studio vorrebbe, se non altro, contribuire a scoprire la molteplice varietà che si cela nel concetto solo apparentemente univoco di « razionalità ».

comune, è manifestamente un motivo fondamentale del capitalismo così come è estranea all'uomo non tocco dal suo soffio.

Ma essa contiene al tempo stesso una serie di sentimenti, che sono in stretta connessione con talune concezioni religiose. Se infatti si domanda perché *gli uomini devono far denaro*, Beniamino Franklin nella sua autobiografia risponde, benché egli fosse un deista aconfessionale, con un versetto della Bibbia, e ricorda che il padre suo, severamente calvinista, da giovane gli aveva sempre impresso: « Se vedi un uomo prestante nella sua professione, è segno che egli può apparire dinanzi ai Re »[1].

Il guadagno di denaro è — in quanto avvenga in modo lecito — il resultato e l'espressione della abilità nella professione, e tale abilità costituisce, così ora ci è dato facilmente di riconoscere, l'alpha e l'omega della morale di Franklin come appare nel passo citato ed in tutti gli altri suoi scritti senza eccezione[2].

Il concetto infatti del dovere professionale, a noi oggi così ovvio ed in realtà di per se stesso così poco comprensibile; il concetto di un'obbligazione morale, che il singolo deve sentire e sente di fronte all'oggetto della sua attività professionale, qualunque essa sia, ed indipendentemente dal fatto che al modo di sentire comune essa appaia una semplice valorizzazione della propria capacità di lavoro o del proprio capitale, questo concetto è caratteristico dell'*etica sociale* della civiltà capitalistica, anzi in un certo senso è per essa di un'importanza fondamentale.

[1] Proverbi di Salomone, c. 22, v. 29. Lutero traduce « in seinem Geschäft », le più antiche traduzioni inglesi della Bibbia: « business ». V. su ciò p. 138, n. 2.

[2] Di fronte alla lunga, ma alquanto imprecisa apologia che il BRENTANO (*op. cit.*, p. 150 e seg.) fa di Beniamino Franklin, le cui qualità morali io avrei disconosciuto, rimando a questa osservazione, che — a mio parere — avrebbe dovuto bastare a rendere inutile quella apologia.

Non che esso si sia sviluppato sul terreno del capitalismo; noi cercheremo anzi più oltre di rintracciarlo nel passato. E tanto meno si deve ritenere che sia condizione perché continui ad esistere il capitalismo odierno che i singoli suoi fattori, quali gli imprenditori o gli operai delle industrie capitalistiche moderne, facciano proprie tali massime etiche. L'odierno ordinamento capitalistico è un enorme cosmo, in cui il singolo viene immesso nascendo, e che è a lui dato, per lo meno in quanto singolo, come un ambiente praticamente non mutabile, nel quale è costretto a vivere.

Esso impone a ciascuno, in quanto è costretto dalla connessione del mercato, le norme della sua azione economica. Il fabbricante, che costantemente contravviene a queste norme, viene senza fallo eliminato economicamente così come l'operaio, che non può o non vuole ad esse adattarsi, vien gettato in istrada come disoccupato.

Il capitalismo odierno, giunto all'egemonia nella vita economica, si crea e educa, per via della selezione economica, i soggetti economici, imprenditori ed operai, di cui abbisogna. Ma qui si possono proprio toccar con mano i limiti del concetto di « selezione » quale mezzo per spiegare i fenomeni storici. Perché potesse esser preferita attraverso la *selezione*, cioè potesse riportare vittoria su di altre quella condotta nella vita e nella professione, che si adattava ai caratteri del capitalismo, essa dovette prima sorgere e non in alcuni individui isolati, ma come una concezione, che venisse condivisa da interi gruppi di uomini. Questo suo sorgere è dunque quel che va spiegato. Noi verremo più tardi a parlare della concezione del materialismo storico grossolano che tali « idee » vengano alla luce come « riflessi » o « soprastrutture » di situazioni economiche. A questo punto basta per il nostro scopo di accennare che nel paese natale di Beniamino Franklin (nel Massachusetts) lo spirito capitalistico (nel senso da noi

qui accettato) esisteva prima dello sviluppo capitalistico (già nel 1632 si hanno lamentele per fenomeni specifici di spirito di calcolo e di brama di profitto nella Nuova Inghilterra, in contrapposto ad altri territorî dell'America), e che per es. nelle colonie vicine, gli odierni Stati Meridionali dell'Unione, esso spirito era di gran lunga meno sviluppato, e ciò nonostante che queste ultime colonie avessero avuto vita ad opera di grandi capitalisti con fini di sfruttamento economico, e quelle della Nuova Inghilterra per opera di Predicatori e *Graduates*, in unione a piccoli borghesi, artigiani e *Yeomen*, per motivi religiosi. In tal caso dunque il nesso causale è inverso a quello che si postulerebbe da un punto di vista materialistico. Ma la giovinezza di tali idee è ben più ricca di spine di quel che non ritengano i teorici delle « soprastrutture », ed il loro crescere non si svolge come quello di un fiore. Lo spirito capitalistico, nel significato che noi sin qui siamo venuti acquistando a tale concetto, ha dovuto affermarsi in una dura lotta contro un mondo intero di forze nemiche. Un sentimento cosciente come quello che trovò espressione nelle citate considerazioni del Franklin, e che riscosse l'approvazione di un popolo intero, sarebbe stato, tanto nell'antichità quanto nel Medioevo [1], proscritto come espres-

[1] Approfitto di questa occasione per inserire qui fin da ora alcune osservazioni « anticritiche ».

È affermazione insostenibile quella che fa occasionalmente il Sombart (*Der Bourgeois*, Monaco e Lipsia 1913): che questa etica di Franklin non sia che la ripetizione, parola per parola, di considerazioni di un genio universale del Rinascimento: di Leon Battista Alberti, il quale oltre a scritti teorici di matematica, di plastica, di pittura e principalmente di architettura, scrisse anche sull'amore (personalmente era misogino) e compose quattro libri sull'amministrazione domestica (*Della famiglia*). Di essi, mentre scrivo, non ho purtroppo dinanzi a me l'edizione del Mancini, ma quella più vecchia del Bonucci. Il passo del Franklin è riprodotto testualmente più sopra; dove mai si trovano passi analoghi nelle opere dell'Alberti e in ispecie la massima che è posta in cima a quello, « Il tempo è denaro », cogli ammonimenti relativi?

L'unico passo che abbia — a mio parere — una lontanissima analogia con

sione della più sordida avarizia e di una coscienza senza dignità, come ancor oggi regolarmente avviene da parte di quei gruppi sociali, che meno si sono inseriti nella moderna economia capitalistica, o che ad essa sono meno

quello del Franklin è quello, verso la fine del libro I (ed. Bonucci, vol. II, p. 353) dove, molto in generale, si parla del denaro, come del *nervus rerum* dell'economia domestica, e che perciò deve essere amministrato particolarmente bene, — proprio come nel *De re rustica* di Catone.

È fondamentalmente errato il considerare l'Alberti, che sottolinea frequentemente la sua discendenza da una delle più nobili famiglie di cavalieri di Firenze « nobilissimi cavalieri » (*Della famiglia*, pp. 213, 228, 247, ed. Bonucci) come un uomo dal sangue annacquato, e pieno di risentimento contro le famiglie gentilizie, perché borghese escluso da esse, a causa della sua nascita illegittima (che in realtà non abbassava affatto socialmente).

Per l'Alberti sono certamente caratteristici, la raccomandazione che fa dei grandi affari, che soli sarebbero degni di una « libera e nobile famiglia » e di un « libero e nobile animo » e che costano minor lavoro (cfr. *Del governo della famiglia*, IV, p. 55, e parimenti, nella redazione per i Pandolfini, p. 116; tra queste occupazioni meglio di tutte l'impresa della seta e della lana), e poi il consiglio di una amministrazione domestica ordinata e severa; di misurare cioè le spese sulle entrate.

Le cose stanno dunque in questi termini: la « santa masserizia » come rappresentante della quale parla Giannozzo è, in prima linea, un principio della amministrazione della casa, non un principio del guadagno (come appunto il Sombart avrebbe potuto ben riconoscere), precisamente come nella discussione sull'essenza del denaro si tratta principalmente di un investimento patrimoniale (denaro o « possessioni ») non di una valorizzazione del capitale.

Viene raccomandato altresì, come difesa contro la instabilità della « fortuna », l'abituarsi fin da giovani ad un'attività continua « in cose magnifiche e ample » (p. 192), la quale soltanto, mantiene sani (*Della famiglia*, pp. 73-74), e l'evitare di andare oziosamente in giro, il che è pericoloso per il mantenimento della propria dignità e posizione, ed inoltre l'apprendere con previeggenza una professione conveniente al proprio stato, per il caso di un rovescio di fortuna. Ma « ogni opera mercenaria » è sconveniente (*Della famiglia*, lib. I, p. 209). Il suo ideale della « tranquillità dell'animo », e la sua forte tendenza all'epicureo λάθε βιώσας (*vivere a se stesso*. Op. cit., p. 262), in ispecie l'avversione ad ogni ufficio come a fonte di agitazione, di inimicizie, di implicazione in affari poco puliti, l'ideale della vita nella villa campestre, il pensiero degli antenati, di cui egli nutre il suo amor proprio, e il considerare che egli fa l'onore della famiglia (la quale perciò deve, secondo la tradizione fiorentina, conservare e non dividere il suo patrimonio) come una misura ed uno scopo decisivo, tutto questo sarebbe parso agli occhi di ogni puritano quale una peccaminosa divinizzazione della creatura, e a quelli di Beniamino Franklin come un « pathos » aristocratico a lui ignoto. Si osservi ancora l'alta stima della letteratura e dei letterati; poiché « *l'industria* » è indirizzata soprattutto al lavoro letterario e scientifico, essa è l'unica cosa degna di un uomo ed è importante che solo l'illetterato Giannozzo è messo a parlare della « masserizia » — nel

adatti. Non perché l'impulso al guadagno nelle epoche precapitalistiche fosse qualche cosa di sconosciuto o di poco sviluppato — come pure spesso si è detto — o perché la « auri sacra fames », la bramosia di denaro, allora come

senso di razionale economia domestica quale un mezzo cioè di vivere indipendenti e di non cadere in miseria — come di una cosa di ugual valore, ed in tale occasione attribuisce tal concetto, che ha origine dall'ascesi monacale (v. oltre) ad un vecchio prete (p. 249).

Si confronti tutto questo coll'etica e la condotta pratica di Beniamino Franklin e dei suoi antenati puritani: si confrontino gli scritti dei letterati del Rinascimento, che si rivolgevano al patriziato umanistico con quelli di Franklin indirizzati alle masse della media borghesia — secondo la sua espressione, dei *Commis* — e con essi i trattati e le prediche dei Puritani, per misurare la profondità della differenza. Il razionalismo economico dell'Alberti, che si appoggia sempre a citazioni di antichi scrittori è, nella sua sostanza, somigliantissimo alla trattazione di materie economiche negli scritti di Senofonte (che non conosceva), di Catone, di Varrone e di Columella (che egli cita); ma solo che in Catone ed in Varrone in particolar modo, è in primo piano il guadagno in quanto tale, ben diversamente da quel che avviene nell'Alberti. Inoltre le osservazioni puramente occasionali dell'Alberti sull'impiego dei fattori di campagna, sulla divisione del loro lavoro e sulla loro disciplina, sulla poca fidatezza dei contadini, fanno in realtà l'effetto dell'esperienza di vita di un Catone trasportata dal terreno dell'economia rurale della schiavitù su quello dell'industria domestica e dell'agricoltura parziaria.

Quando il Sombart (il cui riferimento all'etica dello Stoa è completamente errato) trova che il razionalismo economico è già sviluppato in Catone fino all'estrema conseguenza, egli non ha del tutto torto. Si potrebbe infatti porre sotto la stessa categoria il « *diligens pater familias* » dei Romani e l'ideale del « *massaio* » dell'Alberti. Ed è soprattutto caratteristico in Catone che la proprietà agraria viene giudicata ed apprezzata come un impiego patrimoniale. Ma il concetto di « industria », nell'Alberti, è colorato diversamente in seguito ad influenze cristiane. E qui si palesa la differenza. Nella concezione della « industria » che trae origine dalla ascesi monastica, e che fu svolta da monaci scrittori, è racchiuso il germe di un « ethos » che si sviluppò completamente nell'ascesi, esclusivamente laica, del Protestantesimo. (V. oltre).

Di qui, come noteremo spesso ancora più oltre, l'affinità di esse concezioni, che è maggiore con quella dei moralisti degli Ordini mendicanti senesi e fiorentini che colla dottrina ufficiale tomistica della Chiesa. In Catone e nell'esposizione dell'Alberti manca questo ethos; si tratta nell'uno e nell'altro di saggezza pratica, non di etica. Anche nel Franklin si tratta di utilitarismo; ma il pathos etico della predica ai giovani commercianti è riconoscibile di lontano e ne costituisce — qui è il punto — il lato caratteristico. La negligenza del denaro significa per lui che per così dire, si uccidono embrioni di capitale ed è perciò anche un difetto etico.

Un'affinità dei due (dell'Alberti e del Franklin) si riscontra unicamente nel fatto che il Franklin non mette più in relazione concezioni religiose coi consigli dell'economicità, mentre non ancora istituisce tale relazione l'Alberti — che il

oggi, fosse minore al di fuori del capitalismo borghese, di quel che non sia dentro alla sfera specifica del capitalismo, come l'illusione di romantici moderni ama immaginare. Non in questo consiste la differenza di spirito capitalistico

Sombart chiama « pio » e che in realtà, come tanti altri umanisti, ebbe bensì gli ordini ed una prebenda romana, ma non adoprò affatto, se si astragga da due passi del tutto incolori, motivi religiosi come punti di orientamento nella condotta di vita da lui raccomandata. Le considerazioni dell'Alberti qui riprodotte sono un paradigma molto appropriato per quella specie di razionalismo economico per così dire immanente, quale si è manifestato come « riflesso » di condizioni economiche in scrittori che si interessavano esclusivamente all'argomento per se stesso, in tutti i paesi e in tutti i tempi, nel classicismo cinese e in quello greco-romano, non meno che nel Rinascimento e nell'Illuminismo.

Certamente come nell'antichità in Catone, Varrone e Columella, così qui nell'Alberti e nei suoi contemporanei viene svolto, specialmente nella dottrina della « industria », un razionalismo economico. Ma come si può credere che una tale dottrina da letterati potesse sviluppare una forza capace di rivolgere il mondo al pari di una credenza religiosa, che attribuisce ricompensa di salvezza ad una determinata (in questo caso metodico-razionale) condotta di vita? Quale appaia nel confronto una « razionalizzazione » della vita (e con essa eventualmente anche della produzione economica) orientata secondo fini religiosi, si può riconoscere, oltre che nei Puritani di tutte le denominazioni, in sensi tra loro molto diversi, negli esempi dei Jaina, degli Ebrei, di certe sette ascetiche del Medioevo, di Wyclif, dei Fratelli Boemi (una ripercussione del movimento Ussita), degli Scopzi e degli Stundisti in Russia e di numerosi ordini monastici. Il punto decisivo di tale differenza (per anticipare un po' le nostre conclusioni) è che un'etica fondata su motivi religiosi promette per la condotta che essa richiede, ricompense psicologiche (cioè non di carattere economico) ben determinate, e finché la credenza religiosa rimane in vita, efficacissime, quali non ha a sua disposizione una semplice dottrina pratica della vita, come quella dell'Alberti. Quell'etica raggiunge una propria influenza sulla vita pratica solo in quanto tali ricompense agiscono psicologicamente e soprattutto — questo è il punto decisivo — nel senso in cui esse agiscono, e che spesso si allontana di molto dalla dottrina dei teologi, che è, anch'essa, soltanto una « dottrina ». Tale è, per dirlo chiaramente, il punto culminante di tutto questo saggio, e non mi sarei atteso che esso non venisse affatto rilevato.

Verrò a parlare in altro luogo degli etici teologici del tardo Medioevo (S. Antonino da Firenze e S. Bernardino da Siena), relativamente favorevoli al capitale e che il Sombart non ha del pari capito. In ogni caso L. B. Alberti non appartenne affatto a tal cerchia. Solo il concetto della « industria » egli aveva tolto — sebbene di seconda o terza mano — dal pensiero monastico. L'Alberti, il Pandolfini, ed altri, sono rappresentanti di quel pensiero già ulteriormente emancipato, nonostante l'ossequio esteriore, dalle tradizioni della Chiesa, ed orientato in senso classico e pagano, nonostante i legami coll'etica cristiana prevalente; quel pensiero la cui importanza per lo sviluppo della dottrina e della politica economica moderna, secondo quanto pensa il Brentano, io avrei completamente ignorato.

e « precapitalistico »: l'avidità del mandarino cinese, dell'aristocratico dell'antica Roma, dell'agrario moderno regge ad ogni confronto. E la « auri sacra fames » del cocchiere o del barcaiolo napoletano o dell'asiatico esercente analoghi mestieri, come anche dell'artigiano di paesi sud-europei od asiatici si manifesta, come ciascuno può esperimentare, straordinariamente più penetrante, e in particolare più esente da scrupoli di quella di un inglese nello stesso caso [1]. L'assoluta mancanza di scrupoli nel far valere il proprio interesse era una caratteristica specifica di quei paesi, il cui sviluppo borghese capitalistico, valutato secondo le misure dello svolgimento occidentale, era rimasto « arretrato ». Come sa ogni fabbricante, la deficiente « coscienziosità » dei lavoratori di tali paesi, per esempio

È verissimo il fatto che io non contempli tal serie di cause; esse infatti non entrano in una trattazione sull'« Etica protestante e lo spirito del capitalismo ». Ben lungi dal negare — come si vedrà in altra occasione — la loro importanza, io ero e sono dell'opinione, che si fonda su buoni motivi, che la sfera e la direzione della loro azione furono ben diverse da quelle dell'etica protestante, i cui precursori pratici, tutt'altro che trascurabili, furono le sette e l'etica dello Wyclif e dello Huss.

Il pensiero degli umanisti non ha influenzato la condotta della borghesia nascente, ma la politica degli uomini di Stato e dei prìncipi e queste due serie causali, che in parte, ma non sempre convergono, devono esser tenute per ora ben distinte. Per quel che riguarda Beniamino Franklin, i suoi trattati di economia privata, impiegati in America come libri di lettura nelle scuole, appartengono a questa categoria importantissima per la pratica, al contrario della ampia opera dell'Alberti, quasi sconosciuta all'infuori della cerchia degli studiosi.

Ma il Franklin è stato espressamente da me citato, come un uomo che aveva superato la regolamentazione puritana della vita nel frattempo attenuatasi, proprio come l'Illuminismo inglese, i cui rapporti col Puritanismo vennero esposti più volte.

[1] Purtroppo anche il Brentano, nell'opera citata, ha fuso insieme ogni specie di tendenza al guadagno di denaro (senza riguardo al fatto che fosse bellicosa o pacifica), e poi, ha posto come carattere specifico della tendenza capitalistica (in contrapposto a quella feudale) solo l'essere indirizzata al denaro (invece che alla terra), e non solo ha rifiutato ogni ulteriore distinzione — che soltanto poteva condurre a concetti chiari — ma anche ha manifestato l'opinione (p. 131), per me incomprensibile, che il concetto di spirito del capitalismo moderno, qui formato per gli scopi di questa indagine, dia per presupposto ciò che si dovrebbe dimostrare.

dell'Italia[1] in contrapposto alla Germania, è stato, e in certa misura è ognora, uno dei principali ostacoli al loro sviluppo capitalistico.

Il capitalismo non può utilizzare come operaio l'indisciplinato rappresentante del « libero arbitrio » così come non può servirsi — come già apprendemmo dal Franklin — dell'uomo d'affari privo di scrupoli nella sua condotta esteriore. La differenza non consiste dunque nel diverso grado di sviluppo della brama di denaro.

La « auri sacra fames » è antica come la storia dell'umanità a noi conosciuta; ma noi vedremo che coloro che si abbandonarono senza ritegno al suo impulso — come quel capitano olandese, che per il guadagno avrebbe navigato attraverso l'inferno, anche se avesse dovuto abbruciacchiare la vela — non furono affatto i rappresentanti di quella coscienza, da cui uscì il moderno spirito capitalistico come fenomeno di masse, ché questo è il punto. Guadagno senza scrupoli, non frenato da alcuna norma interiore, ce n'è stato in tutti i tempi, dove e quando ce ne fu la possibilità. Come la guerra e la pirateria, così anche il commercio, non legato da norme, nelle relazioni cogli stranieri era libero da ogni vincolo; la morale esterna permetteva ciò che tra fratelli era proibito.

E come, esteriormente considerato, fu abituale il guadagno capitalistico in quanto « avventura » in tutte le costituzioni economiche, che avevano tali oggetti patrimo-

[1] Cfr. a questo riguardo le precise osservazioni del SOMBART, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* (p. 123). Non ho bisogno di richiamare in particolar modo su quanto questi studi, che pure derivano i loro punti di vista più importanti da lavori più antichi, debbano nella loro formulazione al semplice fatto di esser stati preceduti dalle grandi opere del Sombart, colle loro acute esposizioni, anche quando, anzi precisamente quando battono cammini diversi.

Anche chi si senta spinto a contraddire sempre più recisamente le opinioni del Sombart, e ne rifiuti energicamente alcune tesi, ha il dovere di riconoscere tal debito.

niali ed offrivano possibilità di valorizzarli col guadagno — la commenda, l'appalto di imposte, prestiti di Stato, finanziamento di guerre, di corti principesche, di impieghi — così si ebbe dappertutto quella coscienza da avventurieri, che irride ai limiti dell'etica. L'assoluta e cosciente mancanza di scrupoli nella bramosia di guadagno coesistette spesso col più stretto e rigoroso attaccamento alla tradizione. E col rompersi della tradizione, e colla penetrazione più o meno forte del commercio libero anche nell'interno delle organizzazioni sociali, tal novità non venne eticamente affermata ed espressa, ma solo di fatto tollerata, e trattata o come eticamente indifferente, od anche come spiacevole, ma purtroppo inevitabile. Questa non soltanto fu la posizione di tutte le dottrine etiche, ma anche — ciò che per ora maggiormente ci interessa — quella della condotta pratica dell'uomo medio dell'epoca precapitalistica; ed intendiamo qui per precapitalistica quella in cui la valorizzazione razionale del capitale nell'industria e la razionale organizzazione del lavoro non erano ancora divenute forze prevalenti nell'orientamento dell'economia.

Ma questa condotta appunto fu uno degli ostacoli interiori più forti, contro i quali urtò dappertutto l'adattamento degli uomini ai presupposti di una economia borghese-capitalistica bene ordinata.

L'avversario, col quale ebbe a lottare in prima linea lo spirito che si presenti col carattere di un'etica, fu quel modo di sentire e di condursi, che si può indicare colla parola « tradizionalismo ». Anche qui ogni tentativo di una definizione « conclusiva » deve esser sospeso; ma chiariremo con un caso specifico — ed anche ciò provvisoriamente — quel che si intende con quella parola; e cominciando dal basso, cioè dagli operai.

Uno dei mezzi tecnici che l'imprenditore moderno cerca di impiegare per ottenere dai suoi operai un massimo di

produzione, e per aumentare l'intesità del lavoro, è il *cottimo*. Nell'agricoltura per es. un caso che suole richiedere il massimo dell'intensità di lavoro è la raccolta, poiché dalla maggiore o minore celerità con cui essa viene eseguita dipendono grandissime probabilità di guadagno o di perdita. Perciò si suole qui impiegare il sistema del cottimo. E poiché coll'aumento dei profitti e dell'intensità del commercio l'interesse dell'imprenditore ad affrettare la raccolta si fa generalmente più grande, così si è sempre di nuovo tentato di cointeressare i lavoratori ad una maggiore celerità ed intensità di lavoro aumentando le percentuali dei loro cottimi, e porgendo loro così la possibilità di ottenere in breve tempo un guadagno per essi straordinariamente alto.

Ma qui si manifestarono difficoltà caratteristiche: l'aumento dei cottimi ebbe per resultato che nello stesso spazio di tempo si raggiungesse non una maggiore, ma sibbene una minore produzione, poiché i lavoratori risposero all'aumento dei cottimi non con un aumento, ma con una diminuzione del loro lavoro giornaliero. Il mietitore, uomo che per es. per un marco per jugero aveva fino allora mietuto due jugeri e mezzo al giorno, dopo l'aumento del cottimo di 25 pfennig all'jugero, non mieté, come si sperava, data la possibilità di un alto guadagno, circa 3 jugeri al giorno per guadagnare così M. 3,75, come pur sarebbe stato possibile; ma due jugeri soltanto, poiché guadagnava del pari M. 2½ come fino allora, e, secondo la parola della Bibbia, si contentava del poco. Il maggior guadagno lo attirava meno del minor lavoro, non si chiedeva « quanto posso io guadagnare se dò un massimo di lavoro », ma sibbene « quanto debbo lavorare per guadagnare quel salario — M. 2,50 — che io ho percepito finora e che copre i miei bisogni tradizionali ». Questo è un esempio di quella condotta che deve essere definita « tradizionalismo »:

l'uomo « per natura » non vuole guadagnare denaro e sempre più denaro, ma semplicemente vivere, vivere secondo le sue abitudini e guadagnare quel tanto che è a ciò necessario.

Dappertutto là dove il capitalismo moderno iniziò la sua opera di aumento della produttività del lavoro umano mercé l'aumento della sua intensità, urtò nella resistenza indicibilmente ostinata di questo motivo fondamentale del lavoro economico precapitalistico, e vi urta ancor oggi tanto più, quanto più « arretrato » (da un punto di vista capitalistico) è il proletariato operaio, a cui si rivolge. Era dunque ovvio — per tornare al nostro esempio — poiché era fallito l'appello al desiderio di guadagno per mezzo di percentuali più alte, che lo si tentasse per la via inversa; costringendo cioè gli operai, mercé l'abbassamento delle tariffe dei cottimi, a produrre di più per mantenere intatto il loro guadagno.

Appare senz'altro ed appare ancor oggi all'osservatore spregiudicato che un basso salario ed un alto profitto stiano in correlazione e che tutto ciò che si paga di più per salarî debba significare una corrispondente diminuzione del profitto. Il capitalismo ha percorso più e più volte fin dal suo inizio tale strada e per secoli ebbe valore di articolo di fede la proposizione che i bassi salarî fossero produttivi, cioè che aumentassero la produttività del lavoro; e già Pieter de la Cour aveva detto — pensando in questo, come vedremo, secondo lo spirito del vecchio Calvinismo — che il popolo lavora soltanto perché è povero e fino a tanto che è povero.

Ma l'efficacia di questo mezzo apparentemente così provato ha i suoi limiti [1].

[1] Noi non tocchiamo il problema dove siano questi limiti, come non prendiamo posizione contro la nota teoria, da prima affermata dal Brassey, formulata teoricamente dal Brentano, storicamente e costruttivamente dallo Schulze-

Certamente il capitalismo esige per il suo svolgimento la presenza di un eccesso di popolazione, che esso possa assoldare sul mercato del lavoro ad un prezzo fisso. Ma una « armata di riserva » eccessiva favorisce bensì in certe circostanze il suo estendersi quantitativo, ma impedisce il suo sviluppo qualitativo, e soprattutto il passaggio a forme industriali, che sfruttano l'intensità del lavoro.

Il basso salario non è affatto identico col lavoro a buon mercato. Anche considerandola solo quantitativamente la prestazione di lavoro decresce con un salario fisiologicamente insufficiente, il quale, alla lunga, porta con sé una selezione dei « meno adatti ».

L'odierno Slesiano medio miete con sforzo poco più di due terzi di quel che mietono nello stesso tempo i lavoratori meglio pagati e nutriti della Pomerania e del Meclemburgo; il Polacco dà una prestazione materiale tanto minore di quella del Tedesco quanto più si vada verso l'Oriente.

Ed anche da un punto puramente utilitario il basso salario, come mezzo di protezione per lo sviluppo capitalistico, fallisce al suo scopo sempre là dove si tratti di preparare prodotti, che richiedono lavoro qualificato o il servizio di macchine costose e facilmente danneggiabili o, in misura assai notevole, forte attenzione ed iniziativa.

Il basso salario in tal caso non rende e riesce all'effetto contrario di quello voluto.

Poiché qui non soltanto è indispensabile un senso di

Gävernitz della relazione tra gli alti salari e l'alto reddito del lavoro. La discussione fu riaperta dai penetranti studi dello Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, pp. 385-91 e 417 e sgg.) e non è definitivamente conclusa. Per noi basta il fatto non controverso che bassi salari ed alti profitti, bassi salari e probabilità favorevoli di sviluppo industriale non coincidono semplicemente, che meccaniche operazioni sul denaro non producono affatto l'educazione necessaria per la civiltà capitalistica e con ciò la possibilità di un'economia capitalistica. Tutti gli esempi arrecati hanno un valore puramente illustrativo.

responsabilità assai sviluppato; ma anche una coscienza, che per lo meno durante il lavoro, si liberi dal continuo problema di come si possa guadagnare il salario abituale con un massimo di comodità ed un minimo di lavoro, e che consideri il lavoro come « assoluto scopo a se stesso » e cioè come « professione » (*Beruf*). Ma una tale coscienza non è qualche cosa che si trovi in natura. E non può essere il prodotto immediato di alti o bassi salarî, ma sibbene il resultato di un lungo processo educativo. Oggi al capitalismo trionfante il reclutamento dei suoi operai in tutti gli stati industriali e nell'interno delle zone industriali dei singoli stati, riesce relativamente facile. Nel passato esso fu, in singoli casi, un problema straordinariamente difficile [1]. Ed anche oggi non sempre raggiunge il suo scopo, senza l'aiuto di un potente alleato, che già gli fu vicino nel periodo del suo divenire. Anche qui un altro esempio renderà chiaro il nostro pensiero. Molto spesso le operaie, in ispecie quelle nubili, ci danno un esempio di una forma di lavoro arretrata, tradizionalista. In ispecie la loro mancanza di capacità e di volontà di abbandonare modi di lavoro tradizionalmente appresi per altri più pratici, di adattarsi a nuove forme di lavoro, di imparare e di concentrare l'intelligenza o soltanto di adoperarla, forma oggetto di lamenti quasi generali da parte di imprenditori

[1] Pertanto lo stabilirsi in un paese di industrie capitalistiche non è stato possibile senza larghi movimenti di immigrazione da territori di più antica civiltà. Per quanto le osservazioni del Sombart sul contrasto tra le capacità ed i segreti professionali legati alla persona dell'artigiano e la moderna tecnica, scientificamente obiettiva, siano giuste; tuttavia tale differenza non esisteva in sul sorgere del capitalismo; poiché le qualità, per così dire, etiche del lavoratore di un'impresa capitalistica (ed in un certo grado anche dell'imprenditore) avevano un « valore di rarità » spesso più alto delle capacità dell'artigiano irrigidite nel tradizionalismo. Ed anche l'odierna industria non è del tutto indipendente nella scelta delle sue sedi da tali qualità acquistate dalla popolazione attraverso una lunga tradizione ed educazione. Secondo le idee oggi prevalenti nelle scienze sociali, quando si osservi una tale dipendenza, si suole ricondurla a qualità ereditarie della razza, con una derivazione assai dubbia.

che danno lavoro a delle ragazze, in particolare a delle ragazze tedesche. Spiegazioni sulla possibilità di rendersi il lavoro più facile e soprattutto più redditizio, si imbattono in esse, generalmente, in una completa incomprensione; l'aumento dei cottimi urta contro il muro dell'abitudine.

Le cose sogliono andare diversamente, ed è questo un punto assai importante per le nostre considerazioni, con ragazze che abbiano ricevuto una speciale educazione religiosa, soprattutto con quelle di provenienza pietistica. Si può dire frequentemente — e lo confermano occasionali controlli statistici [1] — che in tale categoria si presentano le probabilità di gran lunga più favorevoli di ottenere un'educazione economica. La capacità di concentrazione del pensiero, come l'atteggiamento di chi si sente obbligato di fronte al proprio lavoro, si trovano qui in particolar modo di frequente unite con una stretta economicità, che calcola il guadagno ed il suo grado, e con un severo dominio di se stesso ed una morigeratezza, che aumentano straordinariamente la capacità di lavoro.

È questo il terreno più propizio per quella concezione del lavoro come scopo a se stesso, come *vocazione*, quale la richiede il capitalismo; qui vi ha la massima probabilità di vincere, mercé l'educazione religiosa, il *tran tran* tradizionalistico. Già questa osservazione sul capitalismo attuale [2] ci mostra che in ogni caso vale la pena di porci

[1] V. il lavoro citato alla nota 1 di p. 97.

[2] Le osservazioni precedenti possono essere fraintese. La tendenza di un certo tipo di uomini d'affari ad appropriarsi il detto « che bisogna lasciare la religione al popolo » e l'indirizzo, nel passato non raro, di larghi strati del clero in ispecie luterano, per simpatia verso l'autorità, di porsi alle sue dipendenze come polizia nera e all'occasione di bollare lo sciopero come peccato, le associazioni operaie come promotrici di « avidità » ecc.; sono fatti che non hanno nulla a che fare coi fenomeni dei quali parliamo. Nei motivi di cui si parla nel testo non si tratta di fenomeni isolati, ma di fatti molto frequenti, e, come vedremo, che ritornano in maniera tipica.

la domanda come tali nessi della capacità di adattamento al capitalismo con motivi religiosi si siano potuti formare nel tempo del primo sviluppo capitalistico.

Poiché si può concludere da molti fenomeni singoli che questi nessi esistettero anche allora in simil modo. L'avversione e la persecuzione che, per es., gli operai metodisti ebbero a subire da parte dei loro compagni di lavoro nel XVIII secolo, non ebbe alcuna relazione, od almeno non ebbe prevalentemente relazione colle loro eccentricità religiose — l'Inghilterra ne aveva viste ben altre — ma colla laboriosità che era loro specifica, come dimostra l'accenno, che spesso ritorna nelle notizie pervenuteci, alla distruzione dei loro strumenti di lavoro.

Ma ritorniamo al presente, ed in particolare agli imprenditori, per renderci conto anche qui dell'importanza del tradizionalismo.

Il Sombart nelle sue dissertazioni sulla genesi del capitalismo [1] ha distinto la « soddisfazione dei bisogni » e il « guadagno » come i due grandi motivi fondamentali, sui quali si è intessuta la storia dell'economia, secondo l'importanza che assumono nel determinare il genere e l'indirizzo della attività economica, la misura del bisogno individuale, o, indipendentemente dai limiti di quello, la tendenza al guadagno e la possibilità del suo conseguimento.

Ciò che egli designa come « sistema economico della soddisfazione dei bisogni » sembra a prima vista coincidere con ciò che abbiamo qui definito « tradizionalismo economico ». E tale è il caso in realtà quando si ponga l'identità del concetto di bisogno con quello di « bisogno tradizionale ». Ma se non si intende questo, numerosissimi sistemi economici, che secondo la forma della loro organizzazione vanno considerati capitalistici, anche nel senso

[1] *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, 1ª ed., p. 62.

di una definizione del capitale che il Sombart dà in un altro passo della sua opera[1], vanno esclusi dalle imprese tendenti al lucro (*Erwerbswirtschaften*) e passano nel genere delle imprese che tendono al soddisfacimento di bisogni (*Bedarfsdeckungswirtschaften*).

Anche imprese, che vengono condotte da imprenditori privati sotto la forma di una trasformazione di capitale (denaro o merci valutabili a denaro) per scopi di lucro e mercé l'acquisto di mezzi di produzione e di vendita di prodotti, e che sono pertanto senza alcun dubbio « imprese capitalistiche », possono tuttavia avere un carattere tradizionalistico. Così sono andate le cose non eccezionalmente, ma regolarmente — pur con sempre rinnovate interruzioni e con sempre più nuove e più violente apparizioni dello spirito capitalistico — anche nella più recente storia dell'economia.

La forma « capitalistica » di una impresa e la coscienza con cui essa viene condotta, generalmente si adeguano; ma non dipendono l'una dall'altra secondo una legge fissa.

E se, nonostante ciò, noi adopriamo qui provvisoriamente l'espressione « spirito del capitalismo moderno »[2], per quella coscienza, che tende professionalmente ad un guadagno sistematico e razionalmente legittimo in quella maniera, che venne spiegata coll'esempio di Beniamino Franklin, lo facciamo per la ragione storica che quella tendenza ha trovato nell'impresa capitalistica moderna la sua forma più adatta, e dall'altra parte l'impresa capitalistica ha avuto in essa l'impulso spirituale più adeguato.

1 *Op. cit.*, p. 195.

2 Si tratta naturalmente dell'attività industriale moderna che è specifica dell'Occidente, non del capitalismo degli strozzini, fornitori di guerra, appaltatori di uffici e di imposte, grandi imprenditori di commercio e magnati della finanza, che da tre millenni a. C. si è diffuso nel mondo, nella Cina, in India, in Babilonia, nell'Ellade, in Roma, in Firenze, fino ai tempi nostri. V. l'Osservazione preliminare.

Ma per se stesse possono andar benissimo disgiunte. Beniamino Franklin era pieno di spirito capitalistico in un tempo in cui la sua azienda tipografica per la forma non si distingueva in nulla da una azienda artigiana tradizionale. E noi vedremo che proprio al principio dell'epoca moderna gli imprenditori capitalistici del patriziato commerciale non furono da soli e neppure prevalentemente i rappresentanti di quello spirito che noi abbiamo definito come spirito del capitalismo, ma lo furono molto più gli elementi attivi del medio ceto industriale [1].

Anche nel XIX secolo non sono suoi rappresentanti classici i distinti gentiluomini di Liverpool o di Amburgo, con i loro capitali commerciali da lungo tempo ereditati, ma i « *parvenus* » di Manchester, del Reno e della Vestfalia, spesso usciti da modestissime condizioni. E qualche cosa di simile accadeva nel secolo XVI; il centro di gravità delle industrie che allora sorgevano era per lo più nelle mani di *parvenus* [2].

L'attività di una banca, o del gran commercio di esportazione, o di una grande vendita al dettaglio, o infine di una grande impresa di merci date a produrre all'industria domestica sono certamente possibili solo nella forma dell'impresa capitalistica.

[1] Non va accettata affatto a priori l'opinione — e questo soltanto va qui rilevato — che tanto la tecnica dell'impresa capitalistica quanto la coscienza del lavoro professionale, che dà al capitalismo la sua energia espansiva, abbiano trovato il loro terreno originario nei medesimi ceti sociali. Analogamente accade degli effetti sociali e delle fedi religiose. Il Calvinismo fu uno dei fattori storici della educazione allo spirito capitalistico. Ma proprio i grandi finanzieri, in Olanda per es., per motivi che tratteremo più oltre, non furono prevalentemente seguaci dello stretto Calvinismo, ma Arminiani. I piccoli e i medi borghesi che si innalzavano a imprenditori furono qui ed altrove rappresentanti *tipici* dell'etica capitalistica e della religione calvinista. Ma appunto questo concorda con quel che abbiamo detto: di grossi finanzieri e commercianti ve ne furono in ogni tempo. Una organizzazione razionale capitalistica del lavoro industriale borghese è cominciata soltanto coll'evoluzione dal Medioevo all'età moderna.

[2] V. su di ciò la buona dissertazione zurighese di J. Maliniak (1913).

Ciononostante possono esser tutte condotte con spirito strettamente tradizionalista; gli affari delle grandi banche d'emissione non possono esser condotti diversamente; il commercio marittimo di intere epoche si è basato su monopoli e regolamenti di carattere strettamente tradizionale; nel commercio al dettaglio — e non si tratta qui dei piccoli perdigiorno privi di capitale, che oggi gridano per ottenere aiuti statali — la rivoluzione che pone fine al vecchio tradizionalismo, è ancor oggi in pieno sviluppo e rappresenta lo stesso mutamento che ha mandato all'aria i vecchi sistemi di impresa, coi quali il moderno lavoro domestico ha solo affinità di forma.

Come proceda questa rivoluzione e ciò che essa significhi, per quanto tali cose siano note, si può dimostrare anche qui soltanto con un caso speciale.

Fin verso la metà del secolo scorso la vita di un imprenditore, per lo meno in alcuni rami dell'industria tessile continentale, era assai comoda, almeno per il nostro modo di vedere di oggi [1].

Ci si può immaginare il suo corso presso a poco così. I contadini venivano coi loro tessuti, la cui materia prima (se si trattava di lino) era prevalentemente od interamente di loro produzione, alla città in cui abitavano gli imprenditori, e, dopo un esame accurato e spesso ufficiale della qualità della merce, ne riscuotevano il prezzo corrente. Clienti degli imprenditori per lo smercio nei paesi più lontani, erano per lo più degli intermediari, che venivano pure in viaggio d'affari, e per lo più non compravano secondo i campionari, ma secondo le qualità tradizionali, dal ma-

[1] Il quadro che si dà qui è stato compilato su un tipo ideale tratto dalle condizioni di diversi singoli rami dell'industria in località diverse; per lo scopo illustrativo a cui esso serve è naturalmente indifferente, che in nessuno degli esempi le cose siano procedute proprio nella maniera qui descritta.

gazzino, e ordinavano con grande anticipo, e talvolta trasmettevano tali ordinazioni ai contadini.

Viaggi degli imprenditori presso la clientela, se realmente avvenivano, avevano luogo raramente in lunghi periodi di tempo; del resto bastava la corrispondenza, e l'invio di campionari che prendeva piede a poco a poco. La durata dell'orario di ufficio era moderata: di forse cinque o sei ore al giorno, talvolta anche minore, considerevolmente maggiore nell'eventuale stagione degli affari più intensi; discreto il guadagno e sufficiente per un tenor di vita decoroso e, nei tempi buoni, per metter da parte un piccolo capitale; nel complesso una relativa tolleranza dei concorrenti fra di loro, mercé un grande accordo nei principî fondamentali degli affari, visita giornaliera e redditizia al circolo, e poi, secondo i casi, un buon boccale la sera, il circolo familiare e soprattutto un calmo ritmo di vita.

Era una forma di organizzazione sotto ogni rispetto capitalistica, tanto se si consideri il carattere puramente commerciale ed affaristico che avevano gli imprenditori, quanto se si abbia riguardo al fatto dell'intervento indispensabile di capitali, che venivano investiti nell'impresa, come se, infine, si guardi il lato obiettivo del processo economico o della tenuta dei libri.

Ma era economia « tradizionalistica » se si guardi allo spirito che animava gli imprenditori; la condotta tradizionale della vita, l'altezza tradizionale del profitto, la misura tradizionale di lavoro, gli usi tradizionali nella condotta degli affari e nelle relazioni sia cogli operai sia colla tradizionale cerchia di clienti, nella maniera di procurarsi clienti e sbocchi, dominavano l'esercizio dell'azienda, ed erano a fondamento — così si può dire appunto — di questo cerchio di imprenditori.

Ma ad un certo momento questo benessere venne im-

provvisamente disturbato e proprio senza che fosse intervenuto un mutamento fondamentale nella forma dell'organizzazione — passaggio all'impianto industriale chiuso o al telaio meccanico o simili.

Accadde piuttosto unicamente quanto segue: che un giovane di una delle famiglie di imprenditori si recò dalla città in campagna, scelse accuratamente i tessitori per il suo bisogno, aumentò a poco a poco la loro dipendenza ed il controllo su di essi, li trasformò così da contadini in operai, e d'altra parte si incaricò personalmente dello smercio avvicinando, per quanto gli era possibile, direttamente fin l'ultimo acquirente; si occupò egli stesso degli affari al minuto, acquistò con contatti personali i clienti, facendo ogni anno un viaggio d'affari, ma soprattutto seppe adeguare la qualità dei prodotti ai loro bisogni e ai loro desideri, seppe renderla « di moda » e al tempo stesso cominciò ad attuare il principio fondamentale del prezzo basso e del grande smercio. Si ripeté subito il fenomeno, che in tutti i paesi e in tutti i tempi è la conseguenza di un tal processo di « razionalizzazione »: chi non salì dovette scendere. L'idillio svanì nell'aspra lotta di concorrenza iniziata, si guadagnarono considerevoli patrimonî e non si misero a frutto, ma si tornò via via ad investirli nell'industria; all'antica esistenza comoda e calma succedette una dura moderatezza, sia in quelli che si mettevano in pari ed avevano successo, perché non volevano consumare, ma guadagnare; sia in quelli, che rimanevano fedeli alle antiche tradizioni, perché si dovevano limitare [1].

E, quel che più importa, non fu di regola in tali casi un afflusso di denaro che provocò tale rivoluzione — in

[1] E non è un caso che questo periodo di incipiente razionalismo economico, come per es. nei primi passi dell'industria tedesca, si accompagna colla scomparsa dello stile degli oggetti d'uso della vita quotidiana.

certi casi a me noti fu messo in moto tutto il processo di rivoluzione con poche migliaia di marchi di capitale, prestati da parenti — ma la provocò il nuovo spirito appunto del « capitalismo moderno » che si era introdotto. La ricerca delle forze che dettero impulso all'espansione del capitalismo moderno non è, principalmente almeno, la ricerca della provenienza delle riserve di denaro da valorizzarsi come capitali, ma sopra a tutto la ricerca dello sviluppo dello spirito capitalistico. Dove questo si sveglia e cerca di realizzarsi, si procura i capitali come mezzi per la sua azione; ma non viceversa [1].

Ma la sua apparizione non fu di solito pacifica. Un'ondata di diffidenza, talvolta di odio, ma sopra a tutto di indignazione morale si opponeva generalmente al primo innovatore; spesso — e a me sono noti diversi casi del genere — si formava una leggenda su ombre misteriose nella sua vita precedente. Non è facile che taluno sia così imparziale e scevro di pregiudizî da osservare che solo un carattere straordinariamente saldo poteva salvare un tale imprenditore « di nuovo stile » dalla perdita del dominio su se stesso e dal naufragio morale ed economico; che, insieme colla chiarezza di visione e coll'energia, furono soprattutto qualità etiche specialissime e molto forti quelle che gli acquistarono la fiducia, indispensabile in tali innovazioni, dei clienti e degli operai, e gli conservarono l'energia necessaria per superare le resistenze non calcolate, ma soprattutto gli resero possibile quel lavoro infinitamente più intenso che allora si esigeva dall'imprenditore e che non si concilia col pacifico godimento della vita; ma furono appunto qualità etiche di tutt'altro genere di quelle inerenti al tradizionalismo del passato. E del pari non fu-

[1] Con ciò non si deve considerare come economicamente indifferente il movimento delle quantità dei metalli preziosi.

rono, di regola, speculatori temerarî e senza scrupoli, nature di avventurieri economici, quali se ne incontrano in tutte le epoche della storia dell'economia, o semplicemente gente molto danarosa, coloro che crearono questa trasformazione esternamente invisibile, ma decisiva per l'affermarsi del nuovo spirito nella vita economica; ma sibbene uomini formati nella dura scuola della vita, calcolatori e audaci al tempo stesso, ma soprattutto riservati e costanti, completamente dedicati all'oggetto della loro attività, con opinioni e principî severamente borghesi.

Si sarà inclini a pensare che queste qualità etiche personali non abbiano di per sé niente in comune con qualsiasi massima etica o con concetti religiosi, e che qualche cosa di negativo, la capacità di sottrarsi alle tradizioni ricevute, e per ciò tutt'al più un « illuminismo » liberale, sia il fondamento adeguato di una tal condotta.

Ed in realtà le cose oggi procedono generalmente così. Non solo manca di regola un rapporto della condotta di vita con determinati punti di partenza religiosi, ma quando un rapporto c'è, esso suole essere, per lo meno in Germania, di carattere negativo. Tali nature piene di spirito capitalistico sogliono essere, se non proprio ostili alla religione, per lo meno indifferenti. Il pensiero della pia noia del Paradiso ha scarse attrattive per la loro natura che si rallegra nell'azione, la religione appare loro come un mezzo per distrarre gli uomini dal lavorare quaggiù su questa terra.

Se si domandasse loro il senso del loro affaticarsi senza posa, che non si accontenta mai di quel che già possiede, e che perciò proprio in un orientamento della vita in puro senso terreno deve apparire più che mai insensato, essi risponderebbero talvolta, qualora sapessero dare una risposta qualsiasi: « il pensiero per i figli e per i nipoti », ma più spesso e con maggiore esattezza, poiché il detto motivo

non è loro particolare, ma agì anche sull'uomo « tradizionalistico », risponderebbero che gli affari col continuo lavoro che comportano sono diventati indispensabili alla loro vita. Questa è infatti l'unica motivazione esatta, che esprime ciò che, dal punto di vista della felicità personale, appare irrazionale in tale condotta di vita, nella quale l'uomo è fatto per la sua azienda e non viceversa.

Naturalmente il sentimento della potenza e della considerazione che procura il semplice fatto del possedere, ha in tutto ciò la sua parte; là dove la fantasia di un intero popolo è indirizzata solo verso le grandezze puramente quantitative, come negli Stati Uniti, questo « romanticismo delle cifre » agisce con un fascino irresistibile su quei commercianti che sono, a modo loro, poeti.

Ma del resto non si lasciano prendere da esso gli imprenditori che siano alla testa del movimento economico e che alla lunga abbiano un successo duraturo. Ed infine — sorte comune delle famiglie dei *parvenus* del capitalismo tedesco — l'approdare nel porto del possesso fidecommissario e della nobilità delle patenti sovrane attraverso i figli, la cui educazione nelle università o nelle scuole militari cercava di far dimenticare l'origine, rappresenta un prodotto di epigoni decadenti.

Il « tipo ideale »[1] dell'imprenditore capitalistico, quale era rappresentato anche presso di noi da alcuni esempi preminenti, non ha nulla in comune con tali mediocrità più o meno fini o più o meno grossolane.

Egli rifugge dall'ostentazione inutile come dal godimento cosciente della sua potenza, e il ricevere i segni esteriori della considerazione sociale di cui gode, gli è assai peno-

[1] Ciò significa soltanto: quel tipo di imprenditore, che noi qui facciamo oggetto delle nostre osservazioni, non una qualsiasi media empirica. (Sul concetto di *tipo ideale*, v. il mio studio in « Archiv für Sozialwissenschaft », XIX, fasc. 1).

so. La sua condotta di vita ha spesso un carattere ascetico, quale si manifesta chiaramente nella « predica » già citata di Beniamino Franklin; e noi dovremo approfondire il significato storico di questo fenomeno per noi così importante. Non di rado infatti si può trovare in lui una fredda modestia, che è sostanzialmente più sincera di quella riserva, che Beniamino Franklin raccomanda con tanta accortezza. Dalla sua ricchezza non ricava nulla per se stesso; tranne l'irrazionale sentimento del compimento del suo dovere professionale.

Ma questo è appunto quel che all'uomo precapitalistico appare così incomprensibile ed enigmatico, così sordido e spregevole.

Che uno possa proporsi a scopo del lavoro di tutta la sua vita unicamente il pensiero di scendere nella tomba carico del massimo peso possibile di denaro e di beni, gli appare spiegabile solo come un prodotto di impulsi perversi, della « auri sacra fames ».

Nel presente, colle nostre istituzioni politiche, di diritto privato e di scambio, colle forme e colla struttura, che è propria della nostra economia, questo « spirito » del capitalismo si potrebbe comprendere come un puro fenomeno di adattamento. L'ordinamento economico capitalistico abbisogna di questo sacrificio alla « vocazione » del guadagno; esso non è che un modo di comportarsi coi beni esteriori, così congiunto alle condizioni della vittoria nella lotta economica per la vita, che non si può parlare oggi nei fatti, di un nesso necessario di quella condotta di vita « crematistica » con una qualsiasi concezione unitaria del mondo.

Non le è infatti più necessario di farsi sorreggere dall'approvazione di una forza religiosa, e sente come un ostacolo l'influsso di norme ecclesiastiche sulla vita economica, in quanto si faccia ancor oggi sentire, al pari della

regolamentazione statale. Il punto di vista degli interessi politico-commerciali e politico-sociali suole invece determinare la *Weltanschauung*.

Chi non si adatta nella condotta della sua vita alle condizioni del successo capitalistico, decade o per lo meno non riesce.

Ma sono, questi, fenomeni di un'epoca in cui il capitalismo moderno, raggiunta la vittoria, si è liberato dagli antichi sostegni. Come esso una volta, solo mercé l'alleanza colla forza dello stato moderno in formazione, spezzò le vecchie forme della regolamentazione medioevale della vita economica, così potrebbe essere accaduto — diciamo qui in via provvisoria — nelle sue relazioni colle forze religiose. Noi dobbiamo qui appunto indagare se ed in quale senso ciò sia accaduto. Non ha bisogno di esser dimostrata l'affermazione che il concetto del guadagno come scopo a se stesso, come dovere per l'uomo, come « vocazione » infine, fu in contraddizione col sentimento morale di intere epoche. Nella sentenza « Deo placere vix potest », passata nel diritto canonico, ed allora ritenuta autentica (al pari del passo del Vangelo sull'interesse) [1], e che fu

[1] È forse il luogo appropriato di discutere brevemente, per quanto ci concernono, le osservazioni contenute nel già citato scritto di F. Keller (fasc. 12 delle « Schriften der Görres-Gesellschaft ») e quelle che ad esse si collegano, del Sombart nel suo *Bourgeois*. Che uno scrittore critichi una trattazione in cui il divieto canonico dell'usura non viene ricordato tranne che in una osservazione occasionale e senza alcuna relazione colla dimostrazione principale, partendo dal presupposto che proprio tal divieto — che pure trova paralleli in quasi tutte le etiche religiose della terra — venga preso come il segno che differenzia la morale cattolica da quella protestante, è cosa, a dir vero, assai forte; si debbono criticare solo i lavori, che si siano realmente letti, o dei quali non si sieno dimenticate le affermazioni, qualora si siano letti.

La lotta contro la « usuraria pravitas » si estende per tutta la storia religiosa del secolo XVI, tanto nella Chiesa ugonotta che in quella dei Paesi Bassi.

I « Lombardi », cioè banchieri, furono spesso, in tale loro qualità, esclusi dal banchetto eucaristico. La concezione più libera di Calvino (la quale del resto non impedì che nel primo progetto delle « Ordinanze » fossero ancora previste disposizioni contro l'usura) arrivò a vincere solo attraverso Salmasio. Insomma il contrasto non sta qui; tutt'altro. Ma ancor peggio cadono le altre

applicata all'attività del commerciante nella definizione della smania di guadagno quale « turpitudo », data da San Tommaso (colla quale si giustificava al tempo stesso il guadagno indispensabile e quindi eticamente lecito), c'era già

argomentazioni dell'autore, le quali colpiscono penosamente per la loro superficialità, se si mettono a confronto con gli scritti, che per lo più, dopo essersene servito, egli si astiene dal citare, del Funck e di altri scrittori cattolici e con le indagini dell'Endemann, in alcuni punti oggi antiquate, ma sempre fondamentali. Certamente il Keller si è tenuto lontano dagli eccessi cui è giunto il Sombart, nelle sue osservazioni, quando attribuisce a quei « pii uomini », intendendo con questa espressione S. Bernardino da Siena e S. Antonino di Firenze, l'intenzione « *di stimolare in ogni modo lo spirito di intrapresa* » poiché essi interpretavano il divieto dell'usura — a simiglianza di quel che è sempre accaduto della proibizione degli interessi — in modo da lasciare intatto quel che nella nostra terminologia si chiama investimento produttivo del capitale. Sia notato qui di passaggio, come un sintomo del fatto che abbiamo in quest'opera del Sombart un libro *a tesi* nel peggior senso della parola, che per l'autore da una parte i Romani appartengono ai « popoli eroici » e dall'altra, con una contraddizione insolubile, il razionalismo economico già in Catone sarebbe stato sviluppato « fino alle ultime conseguenze ». Ma egli ha completamente trasformato il significato e l'importanza del divieto degli interessi, che noi non possiamo qui esporre nei suoi particolari, e che fu da prima sopravalutato, poi eccessivamente svalutato, ed oggi infine, in un'epoca in cui non mancano multimilionari anche cattolici, è stato capovolto per scopi apologistici. (Esso divieto infatti fu abolito, nonostante il suo fondamento biblico, nel secolo scorso mediante un'istruzione della Congregazione del S. Uffizio e solo *temporum ratione habita* ed indirettamente, cioè mercé la proibizione di angustiare i penitenti con indagini ulteriori sulla *usuraria pravitas*, qualora ci si potesse assicurare la loro obbedienza anche per il caso di un ritorno in vigore di detto divieto). Chi infatti abbia fatto studi assai profondi sulla storia molto intricata delle dottrine della Chiesa sull'usura, tenendo conto delle interminabili controversie sulla liceità dell'acquisto di rendita, dello sconto cambiario, e di altri contratti diversissimi, e soprattutto tenendo conto del fatto che la su citata disposizione della Congregazione del S. Uffizio fu presa in occasione di un prestito cittadino, non può ritenere che il divieto di interessi usurari riguardasse soltanto il credito d'urgenza, e che si proponesse come scopo la conservazione dei patrimoni, e che sia stato favorevole all'intrapresa capitalistica. La verità è che la Chiesa solo assai tardi mutò parere circa il divieto degli interessi e, quando ciò accadde, le usuali forme, puramente commerciali, di investimento di capitale non erano prestiti ad interesse fisso; ma, come il *foenus nauticum*, la « commenda », la *societas maris* e il *dare ad proficuum de mari* erano prestiti che, secondo tariffa proporzionata al rischio, partecipavano al profitto od alla perdita, col carattere di prestiti all'imprenditore, e non erano colpiti dal divieto, o lo erano tutt'al più secondo alcuni canonisti rigorosi, ma quando si fecero possibili ed usuali, tanto impieghi di capitale produttivi di interesse fisso, quanto sconti, allora sorsero per questo notevoli difficoltà a causa del divieto di interessi, difficoltà che condussero a misure severissime (liste nere) da parte delle gilde di mercanti.

un alto grado di spirito conciliante della dottrina cattolica di fronte alle opinioni radicalmente anticrematistiche di circoli ecclesiastici assai estesi, rispetto agli interessi della potenza finanziaria delle città italiane, così strettamente

Ed è vero altresì che la trattazione del divieto di usura da parte dei canonisti fu fatta di regola da un punto di vista meramente giuridico-formale; e in ogni caso senza quella tendenza a proteggere il capitale che il Keller le suppone; ed infine nel prender posizione da parte della Chiesa di fronte al capitalismo, agirono da un lato un'avversione tradizionalistica, per lo più oscuramente sentita, contro la potenza del capitale, invadente ed impersonale, e per ciò stesso difficilmente assoggettabile ad un processo di moralizzazione (avversione che ha un riflesso anche nelle affermazioni di Lutero sui Fugger e sul commercio del denaro) e dall'altro la necessità di un compromesso. Ma tutto ciò non ha pertinenza colla nostra trattazione; poiché, come abbiamo detto, il divieto di usura e la sua storia hanno per noi tutt'al più un'importanza sintomatica, ed anche questa solo entro certi limiti.

L'etica economica dei teologi scotistici ed in particolar modo di taluni mendicanti quattrocentisti, ma sopra a tutto di S. Bernardino da Siena e di S. Antonino da Firenze, cioè di scrittori con indirizzo specificamente ascetico-razionale, merita senza dubbio una speciale trattazione e non può essere esaurita a lato del nostro argomento. Ma io dovevo d'altra parte prevenire la critica esponendo ciò che io ho da dire circa l'etica economica cattolica nei suoi rapporti positivi col capitalismo.

Questi scrittori cercano — e sono in questo precursori di alcuni gesuiti — di giustificare il guadagno del commerciante, in quanto imprenditore, come lecito compenso per la sua *industria*. Il concetto e la valutazione della « industria » vengono presi naturalmente dall'ascesi monastica, al pari del concetto di *masserizia*, che secondo una indicazione dello stesso Alberti, posta in bocca a Giannozzo, era stato trasportato dalla terminologia ecclesiastica in quella dell'autore.

Dell'etica monacale come di precorritrice dell'ascesi laica di certe denominazioni del Protestantesimo, noi dovremo parlare più oltre con maggiori particolari. Nell'antichità si trovano indizi di analoghe concezioni presso i Cinici, in iscrizioni del tardo Ellenismo, e, partendo da tutt'altri presupposti, anche nell'Egitto. Ma tanto nei teologi nominati quanto nell'Alberti manca la concezione per noi fondamentale: quella della conservazione della salute spirituale, la *certitudo salutis* nella vocazione professionale, caratteristica del protestantesimo ascetico; la ricompensa psicologica cioè, che questa religiosità riponeva nella *industria* e che necessariamente doveva mancare al Cattolicesimo, poiché i suoi mezzi di salvezza erano diversi. Dal punto di vista degli effetti si tratta in tali scrittori di una dottrina etica, non di impulsi pratici individuali, condizionati dall'interesse alla salute, ed oltre a ciò, come si può facilmente vedere, di un accomodamento, e non come nell'ascesi laica, di argomentazioni dedotte da determinate posizioni religiose. (Le dottrine di S. Antonino e di S. Bernardino hanno avuto da un pezzo rielaborazioni molto migliori di quella del Keller). Ed anche questi accomodamenti furono fino al presente combattuti. Ma tuttavia l'importanza di queste concezioni etiche monacali, come sintomo, deve

legata colla Chiesa Cattolica [1]. Ed anche là dove la dottrina era ancor più accomodante, come per es. in S. Antonino da Firenze, non spariva tuttavia del tutto la sensazione che l'attività diretta al guadagno come fine a se stesso era in sé qualche cosa di vergognoso, che si era costretti a tollerare soltanto dalle circostanze attuali della vita. Alcuni moralisti di quei tempi, soprattutto della scuola nominalistica, accettarono le forme capitalistiche allora incipienti come dati di fatto e cercarono non senza contraddizione di legittimarle come tali, e soprattutto il commercio come necessario, e di ammettere come fonte lecita di guadagno e come moralmente indifferente la « industria », l'attività in esse esercitata; ma la dottrina dominante ripudiò lo « spirito » del guadagno capitalistico come « turpitudo » o per lo meno non poté eticamente valorizzarlo. Una concezione morale come quella di Beniamino Franklin sarebbe stata assolutamente impensabile.

Ma tale era soprattutto la concezione dei ceti capitalistici stessi; il lavoro della loro vita, se essi rimanevano sul terreno della tradizione ecclesiastica, era, nel caso più favorevole, una cosa moralmente indifferente, tollerata, ed a causa del costante rischio di urtare nel divieto religioso

essere stimata considerevole. Ma i reali inizi di un'etica religiosa che andasse a sfociare nel concetto moderno di vocazione professionale, si trovano nelle sette e nell'eterodossia, soprattutto in Wyclif, la cui importanza è stata però di gran lunga sopravalutata dal Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*), il quale opina che la sua influenza abbia agito così fortemente che il Puritanismo non abbia trovato più nulla da fare. Ma tutto questo non può né deve essere qui esaminato. Poiché qui non si può fare, a lato della nostra trattazione, l'indagine su quanto l'etica cristiana del Medioevo abbia effettivamente cooperato alle condizioni che hanno preparato l'avvento dello spirito capitalistico.

[1] Le parole μηδὲν ἀπελπίζοντες (Luca 6, 35) e la traduzione della Vulgata « *nihil inde sperantes* » sono probabilmente (secondo A. Merx) un'alterazione di μηδένα ἀπελπίζοντες (*neminem desperantes*), e contenevano dunque il comando di prestare ad ogni fratello, anche se povero, senza far parola degli interessi. Alla sentenza *Deo placere vix potest* viene oggi attribuita origine ariana (ciò che in sostanza per noi è indifferente).

dell'usura, pericolosa per la salute dell'anima; somme assai considerevoli, come ci mostrano i documenti, in occasione della morte di gente ricca passavano ad istituzioni religiose come « legati di coscienza » ed in talune circostanze ritornavano agli antichi debitori come « usure » ingiustamente loro estorte. Diversa era, astrazion fatta dagli indirizzi eretici o comunque sospetti, la sola posizione dei ceti patrizi internamente già liberatisi dalla tradizione.

Ma anche uomini di indole scettica ed irreligiosa solevano conciliarsi la Chiesa per ogni caso con offerte a *forfait* [1], poiché così era meglio, per assicurarsi contro l'incertezza dell'oltretomba, e perché — per lo meno secondo la concezione meno rigida assai diffusa — la sommissione esterna ai precetti della Chiesa bastava alla salvezza.

Proprio qui appare manifestamente l'amoralità o addirittura l'immoralità che, secondo la concezione degli stessi interessati, era inerente alla loro attività. Da questo che era, nel caso più favorevole, un affare moralmente tollerato, come è sorta una « vocazione » nel senso di Beniamino Franklin?

Come si può spiegare storicamente, che nel centro dello sviluppo capitalistico del mondo d'allora, nella Firenze dei secoli XIV e XV, mercato del denaro e dei capitali di tutte

[1] Come si trovava un compromesso col divieto d'usura lo mostra per es. il Libro I, cap. 65, dello Statuto dell'Arte di Calimala (EMILIANI-GIUDICI, *Storia dei Comuni Italiani*, III, p. 246): « Procurino i consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia o come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito, o guiderdono ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue ». La Corporazione si incaricava dunque di procurare, d'ufficio e in via d'aggiudicazione, l'indulgenza ai suoi membri.

Il carattere immorale, secondo l'etica di allora, del profitto capitalistico emerge anche dalle altre istruzioni, quale per esempio l'ordine che immediatamente precede quello citato, di registrare tutti gli interessi e profitti come « regali ».

Alle odierne liste nere della Borsa contro coloro che sollevano il pretesto di differenze, corrispondeva la frequente proscrizione contro coloro che adivano tribunali ecclesiastici colla « *exceptio usurariae pravitatis* ».

le grandi potenze politiche, fosse considerata cosa moralmente sospetta o tutt'al più tollerabile, ciò che nelle condizioni di economia forestale e piccolo-borghese della Pensilvania del secolo XVIII, dove l'economia minacciava di cadere nello scambio naturale per pura mancanza di denaro, dove non si trovava traccia di grandi imprese industriali e le banche erano appena ai primi inizî, poté valere come contenuto di una condotta moralmente lodevole, anzi imposta? Il voler parlare qui di un *riflesso* delle condizioni materiali nella *soprastruttura* ideale sarebbe pura stoltezza. Da quale indirizzo di pensiero ebbe dunque origine la classificazione di un'attività, che esternamente è indirizzata soltanto al guadagno, sotto la categoria della « vocazione » a cui il singolo si sentiva obbligato? Poiché tale pensiero fu quello che assicurò all'imprenditore di « nuovo stile » la base e la sicurezza etica.

Il razionalismo economico è stato designato, specialmente dal Sombart, in trattazioni spesso felici ed efficaci, quale motivo fondamentale della economia moderna. E ciò con diritto non dubbio, se si intende indicare con esso quell'aumento della produttività del lavoro, mercé l'organizzazione del processo di produzione da un punto di vista scientifico, che ha abolito il legame di tal processo coi limiti fisiologici, dati dalla natura, della persona umana. Questo processo di razionalizzazione sul terreno della tecnica e dell'economia, condiziona senza dubbio anche una parte importante degli « ideali di vita » della moderna società borghese; il lavoro a servizio di un ordinamento razionale dell'approvvigionamento dei beni materiali necessarî all'umanità è indubbiamente sempre apparso ai rappresentanti dello « spirito capitalistico » come uno degli scopi che imprimevano un indirizzo al lavoro della loro vita.

E la gioia e l'orgoglio per aver dato lavoro a molti uomini, per aver cooperato alla prosperità economica della

città, nel senso che a tale parola dà il capitalismo, di un aumento misurato statisticamente della popolazione e dei commercianti, tutto ciò appartiene naturalmente alla gioia di vivere specifica e senza dubbio idealisticamente sentita degli imprenditori moderni. Ed è del pari una delle finalità fondamentali dell'economia privata capitalistica il fatto che essa è razionalizzata sulla base di un calcolo strettamente aritmetico ed indirizzata secondo un prudente disegno nell'ambìto successo economico, in contrasto colla vita alla giornata del contadino, col *tran tran* tradizionale e privilegiato dell'artigianato corporativo, e col « capitalismo d'avventura » che era orientato secondo probabilità politiche e verso una speculazione irrazionale.

Sembrerebbe così, che lo sviluppo dello « spirito capitalistico » si possa più semplicemente comprendere come fenomeno particolare nello sviluppo totale del razionalismo, e che si possa dedurre dalla posizione teorica di questo di fronte ai più alti problemi della vita. Allora il Protestantesimo dovrebbe venir preso in considerazione dallo storico, solo in quanto avrebbe avuto la sua parte come *avant-goût* di concezioni della vita puramente razionalistiche. Ma quando si fa seriamente tale tentativo, si palesa che una impostazione così semplice del problema non è possibile, già per il fatto che la storia del razionalismo non ci mostra affatto uno sviluppo parallelo nei diversi campi della vita. La razionalizzazione del diritto privato, per esempio, che, se si concepisce come semplificazione concettuale ed organamento della materia guiridica, fu raggiunta nel diritto romano della tarda antichità, è rimasta più arretrata che altrove in uno dei paesi, in cui la razionalizzazione economica ha raggiunto un più alto grado, cioè in Inghilterra, dove il rinascimento del diritto romano fallì per la resistenza delle grandi corporazioni dei giuristi, mentre il suo predominio è continuato nei paesi cattolici del-

l'Europa meridionale. La filosofia puramente terrena del secolo XVIII non ha trovato il suo posto soltanto e neppure principalmente nei paesi capitalisticamente più sviluppati. Il Volterianesimo è ancor oggi patrimonio comune di larghi ceti elevati e — ciò che praticamente più importa — medî, proprio nei paesi romano-cattolici. Se infine si comprende sotto il concetto di « razionalismo pratico » quella specie di condotta di vita, che pone coscientemente il mondo in relazione soltanto cogli interessi materali del singolo *io*, e giudica da questo punto di vista; questo stile di vita era ed è ancor oggi la tipica caratteristica dei popoli del « libero arbitrio », e sono i Francesi e gli Italiani che la portano nel sangue; ma noi ci potemmo or ora convincere che questo non è affatto il terreno su cui si è sviluppato più facilmente quel rapporto dell'uomo di fronte alla propria vocazione professionale come di fronte a un dovere, di cui il capitalismo ha bisogno. Si può infatti render razionale la vita sotto punti di vista diversissimi e con indirizzi molto diversi; e questa semplice proposizione, che troppo spesso si dimentica, dovrebbe esser posta sulla testata di ogni studio, che si occupi di « razionalismo ». Il razionalismo è un concetto storico che racchiude in sé un mondo di contraddizioni, e noi dovremo appunto indagare di quale spirito fosse figlio quel modo concreto di pensare e di vivere razionalmente, da cui si è svolta quell' idea di « vocazione professionale » e quella dedizione al lavoro professionale, che fu ed è tuttavia uno degli elementi più caratteristici della nostra civiltà capitalistica, e che, come dicemmo, appare così irrazionale dal punto di vista degli interessi puramente eudemonistici.

A noi interessa qui appunto l'origine di quell'elemento irrazionale, che è contenuto in questo come in ogni altro concetto di « vocazione ».

3. *La concezione luterana della vocazione. Compito dell'indagine.*

Non si può disconoscere che già la parola tedesca « Beruf » come, e forse in modo ancor più chiaro, quella inglese « calling », per lo meno riecheggia un concetto religioso — quello di un compito imposto da Dio — e che esso diventa tanto più percepibile, quanto più, nel caso concreto, noi accentuiamo con energia tale parola. E se noi seguiamo storicamente la parola anche attraverso gli idiomi dei popoli civili, ci appare dapprima che i popoli cattolici non conoscono un'espressione di colorito simile, per ciò che noi chiamiamo *Beruf* [1] (nel senso di posizione nella vita, di limitato campo di lavoro), come non la conosce l'antichità classica [2], mentre essa esiste presso i popoli prevalentemente protestanti.

[1] [Va notato che in italiano la parola « vocazione » è passata però dall'uso ecclesiastico ad indicare la professione o l'arte cui un giovane si sente portato, e si parla di una vocazione artistica, scientifica, politica, militare. Certo non si designa con essa l'attività professionale in quanto tale. Né è priva di un certo contenuto religioso la parola « professione ». (*N. d. T.*)]

[2] Delle lingue antiche solo l'ebraico ha espressioni di analogo colorito, prima di tutto nella parola *Mela'kah*. Essa viene adoprata per funzioni ecclesiastiche (Ex. 35, 21; Neh. 11, 22; 1 Chr. 9, 13; 23, 4; 26, 30) per affari in servizio del re (in particolare 1 Sam. 8, 16; 1 Chr. 4, 23; 29, 6) per il servizio di un impiegato reale (Esth. 3, 9; 9, 3), di quello di un sorvegliante ai lavori (2 Reg. 12, 12), di uno schiavo (Ger. 39, 11), del lavoro dei campi (1 Chr. 27, 26), di quello di artigiani (Ex. 31, 5; 35, 21; 1 Reg. 7, 14), di commercianti (Salmi 107, 23) e per ogni lavoro professionale nel passo di Sir. 11, 20, che discuteremo. La parola è derivata dalla radice *l'k inviare*; e significava dunque, in traslato: *compito*.

La provenienza dal mondo concettuale dello stato burocratico e liturgico egiziano, basato su prestazioni personali di lavoro (*corvées*), e di quello salomonico ordinato secondo l'esempio egiziano, appare evidente.

Il concetto contenuto in questa radicale, secondo le informazioni fornitemi da A. Merx, era andato completamente perduto già nell'antichità; la parola veniva adoperata per designare ogni sorta di lavoro, ed era in realtà divenuta così incolore come la tedesca « Beruf » colla quale aveva in comune anche il fatto di esser stata dapprima adoperata per funzioni ecclesiastiche. L'espressione *hoq*, ciò che è assegnato, il *pensum*, il compito, che appare pure in Sirach 11, 20 e che viene tradotta dai Settanta con διαθήκη ha del pari origine nella lingua della suddetta burocrazia, come *debar-jom* (Ex. 5, 13; cfr. Ex. 5, 14 dove i Settanta traducono di nuovo con διαθήκη). Sirach 43, 10 viene tradot-

Ed appare inoltre che in tale espressione non ha parte una caratteristica delle relative lingue, né che essa sia, ad esempio, l'espressione di uno spirito nazionale germanico, ma che la parola nel suo senso odierno trae origine dalle

to dai Settanta con κρίμα. Ed in certa affinità dunque col tedesco « *Beruf* ».

Sul passo di Sirach rimandiamo al noto libro dello Smend su Gesù Sirach, riguardo tali versi, e al di lui *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlino 1907, alle parole διαθήκη, ἔργον, πόνος. Come è noto, il testo ebraico del libro di Sirach era andato perduto; ma fu riscoperto da Schechter e completato con citazioni talmudiche. Lutero non lo conosceva e i due concetti ebraici non hanno avuto influenza sulla sua lingua: vedi Prov. Salom. 22, 29. Nel greco manca affatto un'espressione corrispondente; nel colorito etico, alla parola tedesca. Là dove Lutero traduce già, in corrispondenza al nostro uso odierno della parola, « bleibe in deinem Beruf », « resta nel tuo mestiere o professione », i Settanta hanno una volta ἔργον, un'altra volta la parola πόνος, in un passo, a quel che pare, completamente corrotto, poiché nell'originale ebraico si parla della luminosa apparizione dell'aiuto divino. Nell'antichità s' impiegava di solito τά προσήκοντα nel senso generale di « doveri ». Nel linguaggio dello Stoa appare talvolta la parola κάματος su cui Alb. Dieterich richiamò la mia attenzione, con un analogo colorito concettuale pur con una origine incolore nel linguaggio comune. Tutte le altre espressioni (come τάξις etc.) non avevano un colorito morale. In latino si esprime ciò che in tedesco si traduce con « Beruf », la duratura attività lavorativa di un uomo, che normalmente è per lui anche fonte perenne di guadagno, e con ciò base della sua esistenza economica, insieme coll'incolore parola « opus », con una sfumatura per lo meno affine al contenuto della parola tedesca, o con « officium » (da *opificium*, nell'origine dunque incolore, più tardi, specialmente in Seneca, *De Beneficiis*, IV, 18 = *Beruf*; professione) o con « munus », derivato dalle prestazioni personali dell'antica comunità cittadina, od infine con « professio », la quale ultima parola in questo significato doveva derivare in modo caratteristico da doveri di diritto pubblico, e particolarmente dalle antiche dichiarazioni dei cittadini di fronte al fisco, e più tardi viene adoperata specialmente per le « professioni liberali » in senso moderno (così *professio bene dicendi*) ed in questo campo più ristretto prende un significato abbastanza simile, sotto ogni riguardo, alla parola tedesca « Beruf » (anche nel senso più profondo della parola, come quando Cicerone dice di alcuno « non intelligit quid profiteatur » nel senso che non comprende la propria vocazione), solo che, naturalmente, va inteso in senso puramente terreno, senza alcun colorito religioso.

E così avviene della parola « ars », che al tempo dell'impero viene adoperata per mestiere. La Vulgata traduce i passi succitati di Jesus Sirach una volta colla parola « opus », un'altra volta colla parola « locus », che in questo caso significherebbe presso a poco posizione sociale.

Da un asceta come S. Gerolamo ha origine l'aggiunta « mandaturam tuorum », come il Brentano giustamente rileva, ma però senza osservare qui, ed altrove, che proprio questo è un segno caratteristico dell'origine del concetto dall'ascesi, estrinseca e trascendentale, prima della Riforma, intrinseca e immanente dopo la Riforma. Del resto non è certo da qual testo fu fatta la traduzione

traduzioni della Bibbia, e precisamente dallo spirito del traduttore, non da quello dell'originale [1].

Sembra che nella traduzione luterana della Bibbia essa sia stata adoperata da prima in un passo del Gesù Sirach

di S. Girolamo; sembra che non si debba escludere un'influenza del vecchio nome liturgico di *mela'kah*.

Nelle lingue romanze solo la parola spagnola « vocacion », derivata dalla vocazione ecclesiastica, nel senso della intima « vocazione » a qualche cosa, ha un colorito in parte rispondente al senso tedesco della parola, ma non viene mai adoperato nel senso esteriore della parola professione. Nelle traduzioni della Bibbia in lingue neolatine, la parola spagnola « *vocacion* » e la italiana vocazione o chiamamento, con un significato in parte rispondente a quello luterano o calvinistico, vengono adoperate solo per tradurre la κλῆσις del nuovo Testamento, l'appello, attraverso la Buona Novella, alla salute eterna, là dove la Vulgata ha « vocatio ». È strano che il Brentano ritenga che tale circostanza da me stesso menzionata indichi che esistesse già prima il concetto di « vocazione professionale » nel significato che ebbe dopo la Riforma. Ma non si tratta affatto di questo: κλῆσις doveva esser tradotto con « *vocatio* »; ma dove e quando sarebbe stato adoprato nel senso odierno? Il fatto è che è stato tradotto così e che manca il significato laico di tal parola: questo è decisivo. « Chiamamento » adopra in tal senso la traduzione italiana della Bibbia del secolo XV, che è stata stampata nella Collezione di opere inedite e rare, Bologna 1887, in confronto a « vocazione » di cui si servono le traduzioni italiane moderne della Bibbia. Le parole delle lingue neo-latine corrispondenti a « Beruf » nel senso esteriore laico, non portano affatto in sé, come appare dal materiale dei lessici e da una precisa esposizione del mio egregio amico Prof. Baist di Friburgo, un'impronta religiosa, sia che, come quelle derivate da *ministerium* ed *officium*, abbiano avuto in origine un certo colorito etico, sia che, come quelle derivate da *ars*, *professio* od *implicare* (impiego), manchino completamente fin dall'origine anche di questo.

I passi di Gesù Sirach, citati all'inizio, dove Lutero ha « Beruf », vengono tradotti in francese v. 20 *Office*, v. 21 *labeur* (trad. calvinista), in spagnolo v. 20 *obra*, v. 21 *lugar* (secondo la Vulgata); nuove traduzioni: « posto » (protestante). Ai protestanti dei paesi latini non è riuscito (poiché erano minoranza), e non hanno nemmeno cercato, di esercitare un'influenza sul linguaggio come Lutero poté esercitare sulla lingua cancelleresca germanica meno formata accademicamente.

[1] La *Confessione di Augusta* invece contiene il concetto sviluppato solo in parte ed *implicite*. L'articolo XVI insegna (v. l'ed. del Kolde, p. 43): « Poiché « il Vangelo non repugna all'ordinamento mondano, all'ordine e al matrimonio, « ma vuole che tutto ciò valga come ordinamento divino, e che in tali ordi- « namenti ciascuno secondo la propria vocazione dimostri amor cristiano e com- « pia buone azioni » (in latino dice soltanto: et in talibus ordinationibus exercere caritatem: ibid. p. 42): ne deriva per conseguenza che bisogna obbedire alla autorità, e che qui, per lo meno in primo luogo, si pensa alla « vocazione professionale » come ad ordinamento obiettivo nel senso del passo dell'epistola paolina, I Cor. 7, 20.

(11, 20 e 21) esattamente nel senso odierno[1]. Esso ha preso poi molto presto nella lingua profana di tutti i popoli protestanti il suo significato odierno, mentre per l'innanzi nella lingua profana di nessuno di questi si poteva

E l'art. XXVII parla (ed. Kolde, p. 83 in fondo) di professione (in latino: *in vocatione sua*) solo in correlazione coi ceti ordinati da Dio: parroci, autorità, ceti principeschi e signorili e simili ed anche questo in tedesco solo nella redazione del *Konkordienbuch*, mentre nella « Editio princeps » tedesca manca la proposizione corrispondente.

Solo nell'art. XXVI (Kolde, p. 81) la parola viene adoperata in un senso che per lo meno in sé comprende il nostro concetto: « ... dass Kasteiung dienen soll nicht damit Gnade zu verdienen, sondern den Leib geschickt zu halten, dass er nicht verhindere, was einem nach seinem Beruf (in latino: *juxta vocationem suam*) zu schaffen befohlen ist ».

1 Prima delle traduzioni luterane della Bibbia, la parola tedesca « Beruf », olandese « beroep », inglese « calling », danese « kald », svedese « kallelse », come dànno i lessici e si compiacquero di confermarmi i colleghi Braune e Hoops, in alcuna delle lingue che ancor oggi la conservano non appare nel suo odierno significato profano. Le espressioni medioaltotedesche, mediobassotesche, e medioolandesi, che hanno suono analogo a *Beruf* significano tutte chiamata (*Ruf*), nel suo odierno significato tedesco, compresa anche, in particolar modo nella lingua del tardo medioevo, la chiamata (= vocatio, Vokation) di un candidato ad una prebenda ecclesiastica da parte di chi era autorizzato ad ammettervelo; caso speciale che suole esser rilevato anche nei vocabolari delle lingue scandinave. Anche Lutero adopra talvolta il vocabolo con questo ultimo senso. Ma, anche se questo impiego speciale della parola possa avere aiutato a cambiare il significato, tuttavia l'origine del moderno concetto di « *Beruf* = professione » risale anche filologicamente alle traduzioni della Bibbia, ed in particolar modo a quelle protestanti, e solo in Tauler (m. 1361) se ne trovano i primi accenni, di cui faremo menzione più oltre.

Hanno coniato questo vocabolo tutte le lingue che sono state profondamente influenzate dalle traduzioni protestanti della Bibbia; mentre non l'hanno coniato, o non nel significato odierno, tutte quelle (come le lingue romaniche), nelle quali il caso non si è verificato.

Lutero traduce due concetti ben diversi con *Beruf*. Una volta la κλῆσις paulina in senso dell'appello di Dio alla salute eterna: I Cor. 1, 26; Eph., I, 18; 4, 14; 2 Thess., 1, 11; Ebrei 3, 1; 2 S. Pietro 1, 10.

In tutti questi casi si tratta del concetto puramente religioso di quella vocazione, che promana da Dio, mercé l'Evangelo annunciato dagli Apostoli, ed il concetto di κλῆσις non ha assolutamente a che fare con vocazioni professionali nel senso odierno della parola. Le Bibbie tedesche prima di Lutero (così per es. tutti gli incunaboli della Biblioteca di Heidelberg) scrivono in questo caso « ruffunge », ma adoprano anche invece di « von Gott geruffet » (chiamato) « von Gott gefordet » (richiesto).

Ma in secondo luogo egli traduce — come già fu da noi menzionato — le parole di Gesù Sirach da noi riprodotte nella nota precedente e che nella traduzione dei Settanta vengono rese con « ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι e κτὶ ἐμμενε

notare alcun accenno ad assumere un senso analogo, neppure nella letteratura omiletica, con una sola eccezione a noi conosciuta, in uno dei mistici tedeschi, la cui influenza su Lutero è nota.

τῷ πόνῳ σου » « *beharre in deinem Beruf*, persevera nella tua professione » e « *bleibe in deinem Beruf*, rimani nella tua professione », invece che « *bleibe bei deiner Arbeit*, resta al tuo lavoro »; e le più tarde traduzioni cattoliche della Bibbia autorizzate (per es.: quella di Fleischütz, Fulda, 1781) si sono ad essa uniformate e qui e nei passi corrispondenti del Nuovo Testamento.

La traduzione di Lutero di questo passo di Sirach è, per quanto a me è dato conoscere, il primo caso, in cui la parola tedesca « Beruf » viene adoprata nel suo senso interamente mondano.

La esortazione precedente στῆθι ἐν διαθήκῃ σου traduce egli con « *bleibe in Gottes Wort*, rimani nella parola di Dio », sebbene i passi di Sirach 14, 1 e 43, 10 mostrino che διαθήκη — corrispondentemente alla espressione ebraica *hoq* usata da Sirach sulla traccia di citazioni del Talmud — doveva significare in realtà qualche cosa di simile al tedesco « Beruf », cioè il destino, o il lavoro assegnato. Nel senso che ebbe più tardi e ha tuttora, la parola « Beruf » non esisteva dunque nella lingua tedesca, neppure — per quanto io sappia — in bocca dei più antichi traduttori della Bibbia o dei Predicatori.

Le Bibbie tedesche prima di Lutero traducono nel passo di Sirach « Werk » (opera). Bertoldo di Ratisbona nelle sue prediche là dove noi parleremmo di professione (*Beruf*), adopra la parola *arbeit* (lavoro). I vocaboli usati sono qui dunque gli stessi dell'antichità. Il primo passo a me finora noto, in cui si applica a lavoro puramente mondano, invero non « Beruf » (vocazione) bensì « Ruf » (semplicemente chiamata), come traduzione di κλῆσις, si trova nella bella predica di Tauler sull'Epistola agli Efesii 4. (Edizione di Basilea, f. 117 v.): a proposito di contadini che vanno a *concimare*; essi vanno sul carro spesso meglio « *so sie folgen einfeltiglich irem* Ruff *denn die geistlichen Menschen, die auf ihren Ruf nicht Acht haben* = seguono così semplicemente la loro professione (spesso meglio) che gli ecclesiastici, che non badano alla loro professione ». Questa parola (Ruf) non è penetrata in questo senso nella lingua profana. E nonostante che l'uso di Lutero oscilli in origine tra « Ruf » e « Beruf », (cfr. Werke, ed. Erl. 51, p. 51), non è affatto accertato un diretto influsso di Tauler, benché tuttavia si ritrovino alcune risonanze proprio di questa predica del Tauler per es. nella *Freiheit eines Christenmenschen*. Lutero infatti non ha adoperato la parola nel senso meramente profano in cui l'adoperò il Tauler nel passo citato (all'opposto invece il Denifle, *Luther*, p. 163).

Ma — ed è evidente — il consiglio in Sirach, astrazion fatta dall'esortazione generica alla confidenza in Dio, non contiene, nella versione dei Settanta, alcuna relazione con una valorizzazione specificamente religiosa del lavoro profano cui si è chiamati; anzi l'espressione πόνος fatica, nel secondo passo corrotto sarebbe piuttosto il contrario di una tale valorizzazione, se appunto il passo non fosse corrotto.

Ciò che Gesù Sirach dice, corrisponde semplicemente alla esortazione del salmista (Salmo 37, 3): « resta nel tuo paese e nutriti onestamente », come mostra anche, nella maniera più evidente, l'averla messa insieme col monito (v. 21)

E al pari del significato della parola, anche il concetto — e ciò dovrebbe esser noto nel suo complesso — è nuovo ed è un prodotto della Riforma. Non che già nel Medioevo, e persino nell'antichità (nel tardo Ellenismo) non

di non lasciarsi accecare dalle opere degli empî; poiché a Dio è facile di far ricco un povero. Solo l'avvertimento iniziale di rimanere nella *hoq* (v. 21), ha una certa affinità colla κλῆσις evangelica; ma proprio qui Lutero non impiegò al posto della parola greca διήθήκη la parola Beruf. Il passo della prima lettera ai Corinti e la sua traduzione gettano un ponte tra quei due usi, in apparenza così eterogenei, della parola « Beruf ».

In Lutero (nelle solite edizioni moderne) il passo, nella sua intera connessione, suona come segue: (I Cor. 7, v. 17) *ein jeglicher, wie ihn der Herr berufen hat, also wandle er...* (18) *Ist jemand beschnitten berufen, der zeuge keine Vorhaut. Ist jemand berufen in der Vorhaut, der lasse sich nicht beschneiden.* (19) *Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts; sondern Gottes Gebot halten.* (20) *Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist* (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη) che è, come mi dice A. Merx, senza dubbio un ebraismo; la Vulgata: *in qua vocatione vocatus est.* (21) *Bist du ein Knecht berufen, sorge des nicht, doch kannst du frei werden, so brauche des viel lieber.* (22) *Denn wer ein Knecht berufen ist, der ist ein Gefreiter des Herrn; desgleichen wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi.* (23) *Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte.* (24) *Ein jeglicher, lieben Brüder, worinnen er gerufen ist, darinnen bleibe er bei Gott.*

Segue (v. 29) l'accenno che il tempo è breve; cui tengono dietro i noti avvertimenti, motivati da aspettazioni escatologiche, di tener le donne, come se non si avessero, di comprare, come se non si dovesse possedere la cosa comprata, ecc. Ancor nel 1523, nella sua esegesi di questo capitolo (v. 20). Lutero aveva tradotto, collegandosi alle più antiche traduzioni tedesche, κλῆσις mediante « *Ruf* » chiamata e l'aveva interpretata come *Stand*, stato, ceto. (Ed. Erl., 51, p. 51).

Nel fatto è manifesto che la parola κλῆσις, in questo passo e solo in questo, corrisponde abbastanza al latino *status* e al tedesco *Stand* (*Ehestand* = stato matrimoniale, *Stand des Knechtes* = stato servile, etc.). (Ma non certamente, come il Brentano opina, nell'op. cit., p. 137, nel senso odierno di Beruf. Mi pare poco probabile che il Brentano abbia letto con attenzione il passo stesso e quello che io ne dico). Questa parola, affine per la radice ad ἐκκλησία « riunione convocata », con un significato, che per lo meno ricorda questo, ricorre nella letteratura greca, per quanto se ne può dedurre dal materiale raccolto nei lessici, solo una volta in un passo di Dionigi d'Alicarnasso, dove al latino *classis*, parola tolta a prestito dal, greco, essa corrisponde a significare quel reparto, quella divisione dei cittadini « convocata » e imposta d'autorità.

Teofilatto (XI-XII secolo) interpreta I Cor. 7, 20: ἐν οἴῳ βίῳ καὶ ἐν οἴῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευσεν... (Sul passo richiamò la mia attenzione il collega Deissmann). In ogni caso anche nel passo qui discusso κλῆσις non corrisponde all'odierno « Beruf ».

Ma Lutero che aveva tradotto κλῆσις « Beruf » nell'esortazione, motivata con speranze escatologiche, a rimanere ciascuno nel proprio stato, quando più

siano esistiti alcuni accenni di quella valutazione del lavoro quotidiano, che si rispecchia nel concetto di « Beruf »; di ciò parleremo più tardi.

Assolutamente nuova era tuttavia una cosa: il valutare

tardi tradusse i vangeli apocrifi, nel consiglio dettato da motivi tradizionalistici ed anticrematistici di Gesù Sirach, che ognuno dovesse rimanere nella propria occupazione, ha tradotto, precisamente a causa della analogia obiettiva del consiglio, del pari πόνος con « Beruf ». E questo è il punto decisivo e caratteristico. Il passo 7, 17 della 1ª lettera ai Corinti, non adopra affatto, come si è detto, κλῆσις nel senso di « Beruf », di campo limitato di attività.

Frattanto, o quasi nello stesso tempo, nel 1530, nella *Confessione di Augusta* fu affermato il dogma protestante sulla inutilità della *sopravalutazione* cattolica della moralità nella vita terrena; e qui fu adoprata la frase « *einem jeglichen nach seinem Beruf*, ciascuno secondo la propria vocazione ». (V. nota precedente). Nella traduzione di Lutero emerge questo fatto insieme con la valutazione, sensibilmente in aumento negli anni attorno al 1530, dell'ordinamento in cui il singolo vien posto; valutazione che emanava dalla sua credenza, sempre più precisa, nella speciale provvidenza divina che si manifesta anche nelle particolarità della vita; ed al tempo stesso ne emerge la sua tendenza sempre più forte ad accettare gli ordinamenti mondani come voluti immutabilmente da Dio. *Vocatio* era adoperato nel latino tradizionale come chiamata divina alla vita religiosa, specialmente nel chiostro o come sacerdote, e, sotto la pressione di quel dogma, anche il lavoro professionale dei laici prese in Lutero quel colorito. Poiché mentre in questo tempo traduce μόνος ed ἔργον in Gesù Sirach con « Beruf », con cui già esisteva una analogia che traeva origine solo dalla traduzione latina monacale; alcuni anni prima nei Proverbi di Salomone 22, 29, e in altri passi (Gen. 39, 11) aveva reso con « Geschäft » « affare » l'ebraico *mela'kah* che stava a fondamento della ἔργον del testo greco di Gesù Sirach e che — proprio come la parola tedesca « Beruf » e quelle scandinave kald, kallelse — proviene precisamente dalla vocazione ecclesiastica (i Settanta ἔργον; Vulg. *opus*; bibbie inglesi: *business*; espressioni corrispondenti si trovano anche nelle bibbie nordiche e in tutte le traduzioni che ho avuto a mia disposizione). La creazione da lui compiuta della parola « *Beruf* » nel suo senso odierno fu dapprincipio propria del solo Luteranesimo. I Calvinisti consideravano gli Evangeli apocrifi come non canonici. Solo più tardi nel loro svolgimento che mise in primo piano l'interesse per la *Bewährung* (nel senso di un « esperimento subiettivo a conferma del proprio stato di grazia », che sarà spiegato più estesamente in seguito. *N. d. E.*) accettarono e misero in forte rilievo il concetto luterano di vocazione; nelle prime traduzioni della Bibbia in lingue romanze essi non avevano a disposizione una parola corrispondente, né avevano la forza di introdurne una da loro creata nelle lingue già stereotipate.

Già nel XVI secolo il concetto e la parola « Beruf » hanno preso cittadinanza nella letteratura profana, col loro odierno significato. I traduttori della Bibbia prima di Lutero avevano adoperato per κλῆσις la parola *Berufung* = vocazione (così per es. negli incunaboli di Heidelberg del 1462-66 e 1485). La trad. di Ingolstadt dell'Eck, del 1537, dice: *in dem Ruf, worin er berufen ist*. Le traduzioni cattoliche più tarde seguono per lo più direttamente Lutero. In

l'adempimento del proprio dovere, nelle professioni mondane, come il più alto contenuto che potesse assumere l'attività etica.

Tutto questo, per conseguenza inevitabile, contribuì a dare un significato religioso al lavoro quotidiano e creò, in questo senso, il concetto di professione. Trova dunque espressione nel concetto di « Beruf » quel dogma centrale di tutte le denominazioni protestanti, che rigetta la distinzione cattolica dei comandamenti etici del Cristianesimo in *praecepta* e *consilia*, e che riconosce come solo mezzo per vivere in maniera grata a Dio, non la sopravalutazione dell'ascesi monacale rispetto alla morale di chi vive nel mondo, ma esclusivamente l'adempimento dei propri doveri mondani, quali essi resultano dalla posizione di ciascuno nella vita, funzione che con ciò appunto diventa la sua « vocazione » (Beruf). In Lutero[1] questo pensiero si

Inghilterra la traduzione della Bibbia di Wyclif (1382) ha usato prima di tutte, in questo passo, la parola « cleping » (antica parola inglese che più tardi fu sostituita da « calling ») il che è certamente caratteristico per l'etica dei Lollardi; parola già corrispondente a quelle usate dai Riformatori più tardi. La traduzione di Tindal del 1534 dà invece al pensiero un senso di classe o condizione sociale « in the same state, wherein he was called », come quella di Ginevra del 1557. La traduzione ufficiale di Cranmer del 1539 sostituì *state* con *calling*, mentre la Bibbia cattolica di Rheims del 1582, al pari delle bibbie auliche anglicane dell'èra elisabettiana, ritorna in modo caratteristico a « vocation » appoggiandosi alla Vulgata. Il Murray ha già riconosciuto trattandone s. v. *calling*, che la traduzione della Bibbia di Cranmer è la fonte del concetto puritano di *calling* in senso di professione = *trade*. Già alla metà del XVI secolo *calling* si trova usata in quel senso, già nel 1588 si parlava di *unlawful callings*, nel 1603 di *greater callings* nel senso di professioni elevate etc. (v. MURRAY, *op. cit.*). Fa stupire l'opinione del Brentano secondo il quale nel Medioevo non si è tradotta vocatio con « Beruf » e non si è conosciuto tal concetto, perché solo uomini liberi avrebbero potuto seguire la vocazione per una professione e a quei tempi sarebbero mancati uomini liberi nelle professioni borghesi. Poiché tutto l'ordinamento sociale della industria medioevale si fondava, in contrasto con quello dell'antichità, sul lavoro libero, ed i commercianti sopra a tutto quasi tutti uomini liberi, io non comprendo tale affermazione.

[1] Vedi su quanto appreso l'istruttiva esposizione di K. EGER, *Die Anschauung Luthers vom Beruf*, Giessen 1900, la cui unica lacuna potrebbe consistere nell'analisi, in lui, come in quasi tutti gli altri scrittori teologi, non ancor chiara del concetto della « lex naturae ». (V. sull'argomento E. TROELTSCH

sviluppa nel corso del primo decennio della sua attività riformatrice.

Da principio per lui il lavoro profano, per quanto voluto da Dio, rientra fra le cose indispensabili alle creature umane, esattamente nel senso della tradizione medioevale prevalente, quale la rappresenta S. Tommaso d'Aquino [1]; esso è il fondamento naturale necessario della stessa vita religiosa, per se stesso moralmente indifferente come il mangiare ed il bere [2].

nella recensione della *Dogmengeschichte* del SEEBERG nelle « Gött. Gel. Anz. », 1902, ed anche sopra a tutto nelle parti a ciò relative del suo libro *Die Sozial-lehren der christlichen Kirchen*).

[1] Quando S. Tommaso d'Aquino pone l'argomento sociale e professionale degli uomini, come opera della Provvidenza Divina, egli intende con ciò il cosmos obiettivo della società. Il fatto che il singolo si volga a questa o a quella professione (ministerium o officium), trova la sua ragione nelle « *causae naturales* ». Cfr. *Quaest. quodlibetal.* VII, art. 17 c.: *Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia...*

Parimenti l'apprezzamento che Pascal fa della professione, resulta dalla proposizione che il caso decide sulla scelta della professione. (Cfr. su Pascal A. KÖSTER, *Die Ethik Pascals*, 1907).

Delle etiche religiose « organiche », solo la più chiusa fra di esse, l'indiana, si atteggia diversamente a questo riguardo.

Il contrasto del concetto di professione tomistico con quello protestante (anche con quello tardo luterano ad esso affine, specialmente nell'accentuazione del lato provvidenziale), appare così manifesto, che provvisoriamente ci si può limitare alla citazione precedente, tanto più che dovremo tornare più tardi sulla concezione cattolica. V. su San Tommaso, MAURENBRECHER, *Th. V. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898). Là dove Lutero sembra accordarsi con S. Tommaso, ciò è dovuto più all'influenza della dottrina generale della Scolastica che non a quella particolare di S. Tommaso. Infatti, secondo quanto afferma il Denifle, sembra che egli abbia conosciuto insufficientemente S. Tommaso. (V. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 1903, p. 501 e KÖHLER, *Ein Wort zu Demifles Luther*, 1904, p. 25 e seg.).

[2] Nel *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, si impiega dapprima: 1°) la *zweierlei Natur* (la duplice natura) dell'uomo, per la costruzione dei doveri sociali nel senso della *lex naturae* (qui nel senso di ordinamento naturale del mondo), la quale trae origine dal fatto che l'uomo è legato di fatto al suo corpo ed alla comunità sociale. (Ediz. Erl. 27, p. 188). 2°) In questa situazione, se egli è un Cristiano credente — e qui abbiamo una seconda motivazione che si connette alla prima — prenderà la decisione di compensare con l'amor del prossimo la grazia che Dio ha deciso di elargire all'uomo per puro amore (p. 196). Con questa congiunzione non troppo rigorosa di « Fede » e di

Ma l'importanza della vocazione cui si è chiamati, cresce via via che meglio si chiarisce, sistematicamente, il concetto della « sola fide », in tutte le sue conseguenze, e via via che si rafforza il contrasto, in ciò già contenuto ed affermato con sempre maggiore energia, coi « consigli evangelici » cattolici del monachismo « dettati dal diavolo ». La condotta di vita dei monaci non solo è, evidentemente, senza alcun valore per la giustificazione davanti a Dio, ma appare a Lutero come il prodotto di una egoistica mancanza di amore, che voglia sottrarsi ai doveri di questo mondo. In contrasto a questa il lavoro professionale nel mondo appare espressione massima dell'amor del prossimo, e ciò vien motivato in modo che, tuttavia, dalla vita del mondo reale sembra molto estraneo, e che forma un contrasto quasi grottesco con le note proposizioni di Adamo Smith [1]; motivato, cioè, con lo speciale accenno che la divisione del lavoro costringe ogni singolo a lavorare per gli altri.

Ma questa motivazione, che, come si vede, è, nella sua essenza, scolastica, scompare presto e rimane, sempre

« Amore » si incrocia: 3º) la vecchia motivazione ascetica del lavoro come di un mezzo, per procurare all'uomo « interno » il dominio sul corpo (p. 190). 4º) Ed in connessione con tutto ciò, e assumendo ancora una volta, ma in un altro senso, il concetto di *lex naturae* (che qui equivale a moralità naturale), si afferma essere il lavoro un impulso già proprio ad Adamo (prima della caduta), a lui ispirato da Dio, e che egli seguiva solo « per essere accetto al Signore ».

Infine 5º) (p. 161 e 199) appoggiandosi a S. Matteo 7, 18 e seguenti appare il pensiero che il lavoro diligente nella propria professione sia e debba essere conseguenza della nuova vita creata dalla Fede, senza che tuttavia venga sviluppato il caratteristico motivo calvinista della *Bewährung* (conferma della salvezza). Il fervore potente che anima questo scritto di Lutero, spiega come vi siano utilizzati elementi concettuali eterogenei.

1 « Non dal beneplacito del macellaio, del fornaio o del contadino noi ci aspettiamo la colazione, bensì dalla considerazione del loro proprio tornaconto; non facciamo appello al loro amore del prossimo, bensì al loro egoismo, e diciamo loro non dei nostri bisogni, ma del loro interesse » (Ad. Smith, *Wealth of Nations*, I, 2).

più fortemente accentuata, l'affermazione che l'adempimento dei doveri nel mondo, in tutte le circostanze, è l'unica maniera di essere accetti al Signore, che esso ed esso soltanto corrisponde al volere di Dio, e che perciò ogni professione lecita ha il medesimo valore dinanzi a Lui [1]. Che questo apprezzamento della vita professionale laica sia stata una delle opere più ricche di conseguenze della Riforma e, in particolare, di Lutero è in realtà cosa indubbia, e può esser considerata addirittura un luogo comune [2]. Distanze, per così dire, cosmiche, separano questa concezione dall'odio profondo con cui l'animo contemplativo di Pascal ripudiò l'apprezzamento dell'azione nel mondo, che secondo la sua più profonda convinzione, si spiegava soltanto colla vanità o colla furberia [3], ma ancor più lontana

[1] *Omnia enim per te operabitur* (*Deus*), *mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.* (Esegesi della Genesi, *Op. lat. exegetica*, ed. Elsperger, VII, 213). Il concetto si trova prima che in Lutero in Tauler, che pone l'uguaglianza di principio, in quanto a valore, della « vocazione » (Ruf) ecclesiastica e laica.

Il contrasto col Tomismo è comune alla mistica tedesca e a Lutero. Nelle formulazioni questo contrasto appare in quanto S. Tommaso — soprattutto per poter mantenere il valore morale della contemplazione, ma anche dal punto di vista del monaco mendicante — si trovò costretto a dare all'affermazione di S. Paolo: « Chi non lavora, non mangia » il seguente significato: che il lavoro è stato imposto al genere umano in quanto tale, poiché è indispensabile *lege naturae*, ma non a ciascun individuo singolarmente. La gradazione nell'apprezzamento del lavoro, dalle « opera servilia » dei contadini in su, è qualche cosa di connesso col carattere specifico degli ordini mendicanti, legati per motivi materiali alla città, come a loro domicilio, e che rimase ugualmente estraneo tanto ai mistici tedeschi, quanto a Lutero, figlio di contadini, che, stimando le professioni tutte uguali fra loro, affermarono che l'organamento sociale era voluto da Dio. V. a proposito i passi più importanti di S. Tommaso, riportati in MAURENBRECHER, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Lipsia 1898, p. 65 segg.

[2] Tanto più stupefacente è il fatto che taluni eruditi credano che una tale innovazione potesse passare senza lasciar traccia nel modo di agire degli uomini. Confesso di non poter comprendere una tale opinione.

[3] « La vanità è così profondamente radicata nel cuore umano, che perfino un mozzo di stalla, uno sguattero, un facchino monta in boria e pretende di avere chi lo ammiri ». Ed. Faugères, I, 208. Cfr. KÖSTER, *op. cit.*, pp. 17, 136 e segg.

Sulla posizione di principio di Port Royal e del Giansenismo di fronte

essa è dall'indulgente adattamento utilitaristico al mondo, che fu compiuto dal probabilismo gesuitico. Ma come sia da rappresentarsi nei dettagli l'importanza pratica di quest'opera del Protestantesimo, viene in generale piuttosto oscuramente sentito che non chiaramente riconosciuto.

Prima di tutto, è appena necessario il rilevare che a Lutero non deve essere attribuita alcuna affinità interiore collo « spirito capitalistico » nel senso che noi abbiamo finora annesso a questa parola, né in un altro senso qualsiasi. Quegli stessi ambienti ecclesiastici che sogliono esaltare con maggior zelo quest'« azione » della Riforma, non sono, oggi, nel loro complesso amici del capitalismo in alcun senso. E Lutero stesso avrebbe rudemente respinto ogni legame con un pensiero del genere di quello che appare negli scritti di Franklin. Naturalmente non si devono prendere come sintomi le sue lagnanze contro i grandi commercianti, i Fugger e simili [1]. Poiché la lotta contro la posizione privilegiata, di diritto o di fatto, di singole grandi compagnie commerciali nei secoli XVI e XVII, può esser paragonata più facilmente alle campagne moderne contro i *trust*, e come queste, non è affatto di per se stessa l'espressione di un sentimento tradizionalistico. Contro di queste, contro i Lombardi, i Trapeziti, contro i monopolisti, grossi speculatori, banchieri favoriti dall'Anglicanesimo, dai Sovrani e dai Parlamenti in Inghilterra ed in

alla « professione », su cui torneremo brevemente anche più tardi, cfr. l'eccellente scritto del Dr. PAUL HONIGSHEIM: *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert.* (Tesi di laurea in istoria, discussa all'Università di Heidelberg, 1914. Pubblicazione parziale da un'opera più ampia sulla *Vorgeschichte der französischen Aufklärung*; cfr. specialmente p. 138 e segg. della pubblicazione parziale).

1 Rispetto ai Fugger egli opina che « non possa riuscire né bene né grato a Dio, che nella vita di un uomo solo si accumuli un possesso così grande e regale ». Questa è dunque, nella sua essenza, diffidenza di contadino contro il capitale. E del pari (cfr. il grande sermone sull'usura, ed. Erl., 20, p. 109) per lui l'acquisto di rendita « è un ritrovato nuovo e svelto » cioè per lui economicamente non chiaro, come per l'ecclesiastico moderno il commercio a termine.

Francia, tanto i Puritani, quanto gli Ugonotti condussero un'aspra lotta [1].

Cromwell scrisse al Lungo Parlamento dopo la battaglia di Dunbar (settembre 1650): « Togliete di mezzo gli abusi in tutte le professioni; ve ne ha una che impoverisce molti, per arricchire soltanto pochi; ciò non giova a una comunità ». Ma d'altra parte si troverà Cromwell possedere in alto grado una mentalità capitalistica [2]. Appare invece in modo non equivoco in numerose manifestazioni di Lutero contro l'usura ed il percepire interessi, la sua con-

[1] Tale contrasto è sviluppato con acutezza da H. Levy, nel suo scritto *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* (Jena 1912). Cfr. anche la petizione contro i Monopoli e le compagnie, presentata dal partito dei Levellers dell'esercito di Cromwell nel 1653, in Gardiner, *Commonwealth*, II, p. 179. Il regime dell'arcivescovo Laud tendeva invece ad un'organizzazione economica « cristiano-sociale », diretta dal sovrano e dalla chiesa, dalla quale organizzazione il Re si attendeva vantaggi politici e monopolistico-fiscali.

[2] Ciò che si intende qui con tale affermazione può essere spiegato coll'esempio del manifesto agli Irlandesi, con cui Cromwell, nel gennaio 1650, aprì la sua lotta di distruzione contro di essi, e che era la replica ai manifesti del clero irlandese (cattolico) di Clonmacnoise del 4 e del 13 dicembre 1649. Le frasi sostanziali suonano come segue: *Englishmen had good inheritances* (in Irlanda), *which many of them purchased with their money... they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge... You broke the union... at a time when Ireland was in perfect peace and when through the exemple of English industry through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them tham if all Ireland had been in their possession... Is God, will God be with you? I am confident he will not.* Questo manifesto, che ricorda articoli di fondo di giornali inglesi del tempo della guerra contro i Boeri, non è caratteristico per il fatto che l'interesse capitalistico degli Inglesi viene posto come fondamento guiridico della guerra. Questo argomento avrebbe naturalmente potuto essere adoperato in una trattativa per es. tra Venezia e Genova, sull'estensione delle loro zone di interessi in Oriente (il Brentano me lo oppone, assai stranamente, dal momento che io già lo avevo qui rilevato; *op. cit.*, p. 142). Ma il lato speciale di questo scritto consiste nel fatto che Cromwell — e per chiunque conosca il suo carattere, colla più profonda convinzione intima — di fronte agli Irlandesi stessi fonda la giustificazione morale della loro soggezione agli Inglesi, chiamandone Dio a testimone, sulla circostanza che il capitale inglese ha educato gli Irlandesi al lavoro. (Il Manifesto si può trovare, oltre che in Carlyle, stampato in estratto ed analizzato nella *History of the Commonwealth* del Gardiner, I, p. 163 e segg., e tradotto in tedesco nel *Cromwell* del Hönig).

cezione del guadagno capitalistico che, da un punto di vista capitalistico, è assai arretrata, rispetto alla tarda scolastica [1].

In particolar modo rientra naturalmente in tal concezione l'argomento, già superato in S. Antonino da Firenze, della improduttività del denaro. Ma non abbiamo bisogno di entrar qui in particolari; e ciò sopra a tutto perché il concetto del « Beruf » (nel suo senso religioso) era capace di atteggiarsi, in modi molto diversi, nelle sue conseguenze per la vita laica. La funzione della Riforma, come tale, fu dapprima soltanto quella di accrescere enormemente, nel contrasto colla concezione cattolica, l'accento morale e la ricompensa religiosa per il lavoro laico, regolato in una professione.

Dipese dalla più precisa forma che la religiosità ricevette nelle singole Chiese della Riforma, il modo con cui si sviluppò più tardi quel concetto di « Beruf », che dette un'espressione a quel mutamento. L'autorità della Bibbia, da cui Lutero credette di poter togliere il concetto di « Beruf » era piuttosto, nel suo complesso, più favorevole ad una versione tradizionalistica. Specialmente l'Antico Testamento, che nella profezia genuina non conobbe affatto, o tutt'al più conobbe soltanto in rudimenti ed accenti staccati, un apprezzamento giustificativo della moralità intesa ai beni del mondo, ha dato ad un concetto religioso del tutto simile, una forma rigorosa nel senso seguente: ciascuno rimanga nell'occupazione che gli dà sostentamento; e lasci che gli empî aspirino al guadagno: questo è il senso di tutti i passi, che trattano il lavoro profano.

Solo il Talmud poggia in questo argomento su altro terreno, ma solo in parte e non nei principii fondamentali.

[1] Non è questo il luogo di trattare più estesamente tale argomento. Cfr. gli scrittori citati nella nota 2 della pagina seguente.

La posizione personale di Gesù è segnata nettamente dalla preghiera, tipica dell'Oriente antico: « Dacci oggi il nostro pane quotidiano », e l'impronta di una radicale rinuncia al mondo, che riceve espressione nel « μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας » escludeva che il concetto moderno di professione, potesse riattaccarsi a lui personalmente [1]. L'êra apostolica del Cristianesimo, che trova espressione nel Nuovo Testamento, e particolarmente in S. Paolo, in conseguenza delle aspettazioni escatologiche, che riempivano di sé quelle prime generazioni di Cristiani, ha, di fronte alla vita professionale mondana, un atteggiamento indifferente, o in ogni caso tradizionalistico nella sua essenza; poiché tutto aspetta la venuta del Signore, ciascuno rimanga nello stato e nell'occupazione, che gli ha assegnato la « voce » (Ruf) di Dio, e continui a lavorare come per il passato: così non è, se povero, di peso ai fratelli; si tratta infine solo di breve tempo ancora. Lutero lesse la Bibbia colla lente di quello che era, secondo il momento, il suo stato d'animo, e questo, nel corso del suo sviluppo tra il 1518 e il 1530 circa, non solo rimase, ma si fece sempre più tradizionalistico [2].

[1] V. le osservazioni nel bel libro dello JÜLICHER sulle *Gleichnisreden Jesu*, II, p. 636, p. 108 seg.

[2] Per quanto segue cfr. di nuovo la trattazione dell'Eger (*op. cit.*). Fin da ora si può rinviare alla bella opera, ancor oggi non invecchiata, dello SCHNECKENBURGER: *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegrifes*, edito da Güder, Stuttgart 1855. La *Luthers Ethik* del LUTHARDT, p. 84 della 1ª ediz. che sola ebbi a mia disposizione, non dà una reale esposizione dello svolgimento. Cfr. inoltre la *Dogmengeschichte* del SEEBERG, II, p. 262, in fondo. Privo di valore è l'articolo *Beruf* della *Realenzyklopädie f. prot. Theol. und Kirche*, che contiene, invece di un'analisi scientifica del concetto e della sua genesi, osservazioni di ogni genere e molto superficiali sulle cose più disparate, sulla questione femminile, etc. Della letteratura economica su Lutero citiamo qui soltanto i lavori dello SCHMOLLER: *Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit* nella « Z. f. Staatswissenschaft », XVI, 1860; la *Preisschrift* di WISKEMANN (1861) e il lavoro di FRANK G. WARD: *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben* nelle « Abh. » del Conrad, XXI, Jena 1898.

Nei primi anni della sua attività riformatrice dominava in lui, nei riguardi delle forme della attività laica, una concezione essenzialmente affine all'indifferenza escatologica di S. Paolo, quale viene ad esprimersi nella I epistola ai Corinzi, 7 [1], e che era una conseguenza del fatto che egli stimava la professione come cosa puramente naturale: si può raggiungere la felicità eterna in ogni condizione; non ha alcun senso, nel breve pellegrinaggio della vita, il dare un peso alla forma della propria occupazione.

E l'affannarsi dietro al guadagno materiale, che superi il proprio bisogno, deve per ciò stesso considerarsi come sintomo dell'assenza dello stato di grazia, e poiché appare possibile solo a spese degli altri, deve esser riguardato addirittura come cosa riprovevole [2]. Coll'immischiarsi sempre più nelle faccende del mondo, cresce di pari passo la stima dell'importanza del lavoro professionale. E con ciò al tempo stesso la concreta professione del singolo diviene per lui sempre più uno speciale comandamento di Dio rivolto all'individuo, di adempiere i doveri di questa posizione

La letteratura, in parte veramente notevole, su Lutero, in occasione del centenario della Riforma, non ha, per quanto a me è noto, prodotto nulla di spiccatamente nuovo su questo punto speciale.

Sull'etica sociale di Lutero e luterana vanno naturalmente confrontate prima di ogni altro scritto, le parti a ciò relative delle *Soziallehren* del Troeltsch.

1 La spiegazione (1523) del VII capitolo della prima Epistola ai Corinzi è nell'Ed. Erl., 51, p. 1 e segg. Qui Lutero interpreta il concetto della « libertà » di ogni professione dinanzi a Dio, ancora nella maniera seguente: 1) che con ciò si sia voluto ripudiare ogni precetto escogitato dall'uomo: voti monacali, divieto dei matrimoni misti, etc.; 2) e che sia con ciò rafforzato il valore dell'adempimento (in sé indifferente dinanzi a Dio), dei doveri sociali tradizionali verso il prossimo, rendendoli così precetti dell'amor del prossimo.

In realtà nelle caratteristiche deduzioni, per es. di pp. 55-56, si tratta del dualismo della *lex naturae* di fronte alla giustizia divina.

2 Cfr. il passo che il Sombart a ragione premise come motto alla sua trattazione dello « spirito dell'artigianato » (tradizionalismo) estratto dal *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524): « Tu devi a ciò provvedere, di non cercare in un tal commercio che ciò che è sufficiente alla tua nutrizione, non di calcolare, inoltre, e pesare il tuo vitto, la tua fatica, il lavoro ed il rischio, e poi di porre la merce ad un prezzo più o meno alto in modo da avere un compenso di tal lavoro e fatica ». La massima è formulata in senso assolutamente tomistico.

concreta, che la provvidenza divina gli ha assegnato. E quando, dopo le lotte cogli utopisti fanatici, e la sommossa dei contadini, l'ordinamento storico oggettivo, in cui l'individuo viene immesso da Dio, diventa per Lutero sempre più una diretta emanazione del volere divino [1], l'accentuazione ormai sempre più forte dell'elemento provvidenziale anche nei singoli eventi della vita, lo avvicina sempre più ad un colorito tradizionalistico corrispondente al concetto di « missione »: l'individuo deve per principio rimanere nella professione e nello stato, in cui Dio lo ha posto, e mantenere la sua attività terrena nei limiti di questa posizione che gli è data.

Così, se il suo tradizionalismo economico era da principio il frutto dell'indifferenza, derivata da S. Paolo, più tardi è emanazione della fede nella Provvidenza fattasi sempre più intensa [2] e che identifica l'obbedienza incondizionata a Dio [3] coll'incondizionato adattamento alla situazione avuta in sorte. Lutero per tal via non è giunto affatto ad una connessione del lavoro professionale con principî religiosi, che poggi su di una base fondamentalmente nuova o in qualche modo teorica [4]. La purezza della dottrina co-

[1] Già nella lettera a H. v. Sternberg, colla quale, nel 1530, gli dedica l'esegesi del Salmo 117, il ceto nobiliare (basso), nonostante la sua decadenza morale, ha il valore di un'istituzione divina (Edizione di Erl., 40, p. 282 in basso). Dalla lettera stessa si rileva chiaramente l'importanza decisiva, che le sommosse del Münzer hanno avuto per lo sviluppo di questa concezione (p. 282 in alto). Cfr. anche EGER, *op. cit.*, p. 150.

[2] Anche nel commento al Salmo III, vers. 5 e 6 (Ediz. Erl., 40, p. 215 e 216) si parte dalla polemica (1530) contro la contravvenzione agli ordinamenti del mondo, perpetrata dai monasteri, ecc.

Ma adesso la *lex naturae* (in contrasto col diritto positivo, quale lo fabbricano gli imperatori ed i giuristi) è addirittura identica colla giustizia divina: essa è istituzione divina e comprende in particolar modo l'organamento sociale della popolazione (p. 215, cap. 2), mentre si accentua soltanto l'ugual valore dei ceti sociali dinanzi a Dio.

[3] Come in particolar modo egli insegna negli scritti *Von Konzilien und Kirchen* (1539), e *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament* (1545).

[4] Il seguente passo in *Von Konzilien und Kirchen* (1539), Ediz. Erl. 25, p. 376 in basso, ci mostra come il concetto, per noi così importante, e che nel

me solo infallibile criterio della Chiesa, che si affermò in lui sempre più irremovibile, dopo le lotte negli anni intorno al 1520, impediva già di per se stessa lo sviluppo di nuovi punti di vista sul terreno etico.

Così in Lutero il concetto di *Beruf* rimase legato alla tradizione [1]. La professione o vocazione è ciò che l'uomo

Calvinismo è fondamentale, della *Bewährung* (prova e conferma) del Cristiano attraverso il suo lavoro professionale e la sua condotta nella vita, in Lutero invece rimanga nel secondo piano: « Oltre a questi sette punti principali (in cui si riconosce la vera Chiesa) vi sono anche alcuni segni, e questi esteriori, da cui si riconosce la santa Chiesa cristiana; se noi non siamo impudichi, beoni, superbi, cortigiani, dispendiosi; ma casti, temperanti, riservati... ».

Questi segni non sono certamente, secondo Lutero, così certi come *die droben* (quelli precedenti: purità della dottrina, preghiera, etc.) « poiché anche alcuni pagani hanno praticato tali opere e talvolta appaiono persino più santi dei Cristiani ». La posizione personale di Calvino, di cui tratteremo più oltre, era poco diversa; non così quella del Puritanesimo. In ogni caso il Cristiano serve Dio solo *in vocatione* non *per vocationem* (EGER, p. 117 e sgg.).

Nei mistici tedeschi (v. per es. il passo citato di Suso in SEEBERG, *Dogmengeschichte*, p. 195, e le espressioni sopracitate di Tauler) si trovano per lo meno alcuni accenni, sia pure in senso psicologico, del concetto di *Bewährung*, ed in ogni caso piuttosto nella sua interpretazione pietistica che in quella calvinistica.

[1] Ma il suo punto di vista definitivo è esposto in alcune considerazioni dell'Esegesi della Genesi (*Op. lat. exeg.*, edizione Elsperger): *Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti...* (p. II eod.) *Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus...* (p. 112) *Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus.* Ciò corrisponde, nel suo resultato, alla formulazione del tradizionalismo in S. Tommaso d'Aquino (Th. V, 2 gen. 113 art. Ic.): *Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam.* San Tommaso deriva il motivo del peccato nell'oltrepassare la misura del guadagno data dal bisogno conforme al proprio stato, dalla *lex naturae*, quale essa appare nello scopo (*ratio*) cui sono destinati i beni esteriori, Lutero invece lo deriva dalla volontà divina. Sul rapporto di fede e di vocazione in Lutero vedi anche il vol. VII, p. 225: *...quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias quae mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides... Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio.* (Questa attività nella vita professionale è una virtù *lege naturae*). *Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei* (il che ricorda interpretazioni calvinistiche).

deve accettare come volontà Divina, cui egli deve disporsi a seguire: questo colorito dà il tono anche all'altro concetto che in esso si trova, che cioè il lavoro professionale sia il compito imposto da Dio [1].

E lo svolgimento del Luteranesimo ortodosso sottolineò ancor maggiormente questo tratto.

Il solo frutto del Luteranesimo nel campo etico fu dunque da principio qualche cosa di negativo; cadde cioè la sopravalutazione dei doveri ascetici in confronto a quelli profani, ma ad un tempo fu predicata l'obbedienza verso l'autorità, e l'adattamento alla posizione avuta nella vita [2].

Nei mistici tedeschi — e avremo modo di parlarne ancora, a proposito dell'etica religiosa medievale — si era già esaurientemente elaborato il concetto di vocazione in questa sua forma luterana, in particolar modo attraverso l'eguaglianza di principio delle vocazioni ecclesiastiche e mondane in Tauler, e la più scarsa valorizzazione delle forme tradizionali di esercitazione ascetica [3], ch'era una

Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (in contrasto contro i « vitia specie virtutum palliata » di S. Agostino) *sed non numerantur, non colliguntur in altero.*

[1] Nella *Kirchenpostille* (Ed. Erl. 10, pp. 233, 235-236) è detto: « Ciascuno è chiamato ad una qualche vocazione ». Questa vocazione (a p. 235 dice addirittura « ordine, Befehl ») egli deve aspettare ed in essa servire a Dio. Dio si rallegra non della prestazione ma dello spirito di obbedienza che in essa si eseguisce.

[2] A ciò corrisponde il fatto che — in contrasto con ciò che fu detto sopra dell'efficacia del pietismo sulla funzione economica delle operaie — industriali moderni talvolta affermano che per es. in taluni imprenditori dell'industria domestica, rigidamente luterani, si riscontra non di rado ancor oggi, per es. in Vestfalia, un atteggiamento di pensiero straordinariamente tradizionalistico: onde questi sono avversi a trasformazioni nei sistemi di lavoro — anche se non si tratti di passare al sistema della fabbrica — e nonostante l'attrattiva del sopraprofitto, motivano tale loro avversione con accenni all'al di là, dove tutto sarà uguale. Si manifesta così che il solo fatto di appartenere ad una Chiesa o di professare una fede non è, di per se stesso, di una importanza essenziale; sono contenuti religiosi più concreti quelli che hanno avuto la loro efficacia nel divenire del capitalismo e che, in misura assai ridotta, l'hanno ancor oggi.

[3] Cfr. TAULER, ed. di Basilea, f. 161 e sgg.

conseguenza dell'importanza decisiva, attribuita unicamente alla ricezione, da parte dell'anima, dello Spirito Divino nell'estasi della contemplazione. Il Luteranesimo rappresenta anzi in un certo senso, di fronte ai mistici, un passo indietro, in quanto che in Lutero — e più nella sua Chiesa — i fondamenti psicologici di un'etica professionale a base razionale sono diventati abbastanza mal sicuri di fronte a quelli dei mistici (le cui concezioni su questo punto ricordano in parte la psicologia della fede dei Pietisti, in parte quella dei Quaccheri)[1], e ciò avvenne appunto perché, come dovremo ancora dimostrare, la tendenza diretta a disciplinarsi asceticamente era a lui sospetta come santificazione attraverso le opere, e perciò dovette sempre più scomparire nella sua Chiesa. Di per sé dunque, il concetto di « professione » nel senso inteso da Lutero — questo soltanto doveva esser qui stabilito[2] — era, per quanto abbiamo visto sin qui, tutt'al più di un'importanza solo problematica per ciò che noi cerchiamo. Con ciò non si intende dire affatto che anche la forma luterana del nuovo ordinamento della vita religiosa non abbia avuta un'importanza pratica per l'oggetto delle nostre considerazioni. Anzi è vero il contrario; ma soltanto è chiaro che essa non si può direttamente dedurre dalla posizione di Lutero e della sua chiesa di fronte alla professione laica, e non è affatto così facilmente afferrabile, come potrebbe esserlo con altre espressioni del Protestantesimo. Ci conviene perciò esaminare dapprima quelle forme di questo, in cui è più facile che non nel Luteranesimo trovare un nesso della vita pratica col punto di partenza religioso.

[1] Cfr. la predica di Tauler, in modo così caratteristico ricca di sentimento (*op. cit.*, ff. 17. 18-v, 20).

[2] Poiché questo è, in questo passo, l'unico scopo delle nostre osservazioni su Lutero, esse si debbono limitare ad uno schizzo provvisorio e così esiguo che naturalmente non può soddisfare in alcun modo chi si ponga dal punto di vista di una valutazione integrale di Lutero.

Già venne menzionata la parte saliente avuta dal Calvinismo e dalle sette protestanti nella storia dello sviluppo capitalistico. Come Lutero in Zuinglio, così i seguaci spirituali di Lutero trovarono, specialmente nel Calvinismo, uno spirito diverso che in se stessi. Ed a ragione il Cattolicesimo da allora in poi, fino al presente, ha considerato il Calvinismo come il suo vero avversario. E ciò dapprima — è vero — per motivi politici: se è vero che la Riforma non sarebbe immaginabile senza lo svolgimento religioso, del tutto personale, di Lutero, e che essa è stata determinata in modo duraturo dalla sua personalità, non è men vero che senza il Calvinismo la sua opera sarebbe non durata a lungo nella sua efficacia esterna.

Ma il fondamento dell'avversione contro il Calvinismo, comune a Cattolici e a Luterani, si trova anche nel carattere etico del Calvinismo. Anche l'osservazione più superficiale ci insegna che esso ha istituito un rapporto tra vita religiosa ed azione profana di natura del tutto diversa tanto da quella del Cattolicesimo quanto da quella del Luteranesimo. Ciò appare anche nella letteratura che si vale soltanto di motivi specificamente religiosi. Si prenda la chiusa della *Divina Commedia* dove al Poeta, nella contemplazione, pura di ogni desiderio, dei Misteri Divini vien meno la parola, e si confronti colla fine di quel poema, che si suole chiamare « la Divina Commedia del Puritanesimo ». Il Milton, dopo aver descritto la cacciata dal Paradiso, conclude come segue l'ultimo canto del *Paradise lost*:

. . . . . Si guatâro addietro
Gl'infelici, e mirâro il vasto lato
Che fronteggia l'aurora (ed oh! pur dianzi
Fortunata lor sede!) ondeggiar tutto
All'orrendo fulgor di quella spada,
E da fiere sembianze ed armi ignite

La gran porta ingombrata. Adamo ed Eva
Versarono a tal vista alcune stille
Che espresse a lor natura: ma le ciglia
N'asciugaron tosto. *Il mondo intero*
Loro innanzi s'offria per farvi eletta
D'un soggiorno tranquillo, e li guidava
La provvidenza: ed essi incerti e lenti
Tenendosi per man lungo il deserto
Eden drizzâr la solitaria via[1].

E poco prima aveva detto l'arcangelo ad Adamo:

Aggiungere al saper le non discordi
Opre or t'è d'uopo. Aggiungervi la Fede,
La Virtù, l'Umiltà, la Temperanza
E l'Amor, che ne' secoli avvenire
Carità sarà detto, alma di tutto.
Meno allor ti dorrai del tuo perduto
Paradiso, ché un altro assai più bello,
Più felice di questo in te medesmo
Ne sorgerà.

Ciascuno sente subito che questa potentissima espressione del profondo indirizzo puritano nelle cose di questo mondo, cioè la valorizzazione della vita nel mondo come compito, sarebbe stata impossibile in bocca a uno scrittore medioevale.

Ma è del pari poco rispondente al genio del Luteranesimo, quale si manifesta per es. nei corali di Lutero e di Paolo Gerhard. Ci è necessario adesso di sostituire questa sensazione indeterminata con una formulazione concettuale più precisa e di indagare i motivi più profondi di tali diversità. L'appellarsi al « carattere nazionale » non è soltanto equivalente, in genere, ad una confessione d'igno-

1 [Trad. di Andrea Maffei].

ranza; ma, nel caso nostro, per giunta non regge affatto. L'attribuire agli Inglesi del secolo XVII un carattere nazionale unitario sarebbe addirittura storicamente falso. I « Cavalieri » e i « Roundheads » si sentivano non solo come due partiti, ma come due razze umane radicalmente diverse, e chi bene li osservi, deve in questo dar loro ragione [1].

E d'altra parte un contrasto tra i caratteri dei *merchant adventures* inglesi e quelli dei vecchi Anseati è altrettanto difficile a riscontrarsi, quanto una qualsiasi profonda differenza del carattere inglese da quello tedesco alla fine del Medioevo, che non si spieghi direttamente colle diverse sorti politiche [2]. La forza dei movimenti religiosi per prima — non da sola, ma per prima — ha creato quelle differenze, che noi oggi rileviamo [3].

Se, conformemente a questa osservazione, nell'esame dei rapporti tra l'etica del primo Protestantesimo e lo sviluppo dello spirito capitalistico, noi prendiamo come punto di partenza le nuove creazioni di Calvino, del Calvinismo, e delle altre sette puritane, ciò non deve essere inteso nel senso che noi ci attendiamo di trovare in taluno

[1] Chi condividesse la costruzione storica dei « Levellers » si troverebbe nella felice condizione di poter ridurre a sua volta tutto ad un contrasto di razza; essi, infatti, credevano di combattere per il loro « birthright » come rappresentanti degli Anglosassoni, contro i discendenti di Guglielmo il Conquistatore e dei Normanni. C'è veramente da stupirsi che nessuno finora abbia dato alle plebee *roundheads* il senso strettamente antropometrico di *teste rotonde!*

[2] In particolar modo l'orgoglio nazionale inglese, conseguenza della Magna Charta e delle grandi guerre. Si ha notizia fin dal secolo XV dell'odierna espressione così tipica: *she looks like an English girl*, usata per accennare alla bellezza di una fanciulla straniera.

[3] Queste differenze, naturalmente, sono rimaste vive anche in Inghilterra. In particolar modo la « Squirearchia » rimase rappresentante della « merry old England » fino ai tempi nostri, e tutta l'epoca dalla Riforma in poi può esser considerata come una lotta fra i due tipi britannici. In questo punto dò ragione alle osservazioni di M. J. Bonn (nella « Frankfurter Zeitung ») sul bel lavoro di Schulze-Gävernitz sull' imperialismo britannico. Cfr. H. LEVY nell'« Arch. f. Soz. Wiss. », 46, 3.

dei fondatori o dei rappresentanti di tali comunità religiose la creazione di ciò che noi chiamiamo « spirito capitalistico » quale scopo dell'opera sua. Noi non potremmo credere che l'aspirazione e l'attività, rivolte ai beni mondani, pensate come fine a se stesse, abbiano rappresentato per alcuno di essi un valore etico.

E questo occorre affermare una volta per sempre: programmi di riforma etico-sociale non sono mai stati la preoccupazione centrale di nessuno dei riformatori: tra i quali per la nostra trattazione dobbiamo annoverare anche uomini come Menno, Giorgio Fox, Wesley. Essi non furono fondatori di società per la « cultura etica » né rappresentanti di tentativi di riforme umanitarie e sociali, o di ideali culturali. La salute delle anime era il solo cardine della loro vita e della loro opera. Le loro finalità etiche e gli effetti pratici della loro dottrina furono tutte imperniate intorno ad essa, e furono soltanto conseguenze di motivi puramente religiosi.

E dovremmo pertanto convincerci che gli effetti della Riforma sulla civiltà furono in gran parte — anzi per il nostro speciale punto di vista, per la maggior parte — conseguenze impreviste e addirittura non volute dell'opera dei riformatori, spesso divergenti o addirittura opposte a tutto ciò che essi sognavano nei loro ideali.

Così lo studio seguente, sia pure in parte modesta, potrebbe rappresentare anche un concorso alla osservazione sul modo, con cui le « idee » operano nella storia. Affinché non sorgano fin dal principio equivoci sul senso, in cui qui viene intesa una tale efficacia di motivi puramente ideali, ci si permettano ancora alcuni accenni come conclusione di queste discussioni introduttive.

Non si tratta in tali studî — come deve essere innanzi tutto espressamente osservato — di un tentativo di valutare in alcun senso, sia politico-sociale, sia religioso, il con-

tenuto concettuale della Riforma. Noi trattiamo, per i fini che ci siamo proposti, di aspetti della Riforma, che alla coscienza religiosa debbono apparire periferici o addirittura estranei. Poiché si tenterà unicamente di rendere un po' più chiaro il filo, che motivi religiosi hanno introdotto nel tessuto della nostra civiltà moderna sorta da innumerevoli singoli motivi storici, e rivolta a fini specificamente terreni.

Noi ci chiediamo soltanto quali di taluni contenuti caratteristici di questa civiltà possano essere attribuiti, come a loro causa storica, alla Riforma.

In questa indagine noi dobbiamo certamente liberarci dall'opinione che si possa dedurre la necessità della Riforma nell'evoluzione storica da spostamenti delle basi economiche. Fu necessaria la cooperazione di innumerevoli gruppi di fatti storici, che non rientrano non soltanto in nessuna legge economica, ma addirittura in nessun punto di vista economico, sopra tutto di eventi puramente politici, perché le Chiese recentemente create potessero continuare ad esistere. Ma d'altra parte non si deve combattere per una tesi così pazzamente dottrinaria [1] come sarebbe la seguente: che lo « spirito capitalistico » (sempre preso nel senso da noi provvisoriamente dato finora a questa parola) sia potuto sorgere solo come emanazione di determinate influenze della Riforma o che addirittura il capitalismo come sistema economico sia un prodotto della Riforma. Già il fatto che alcune importanti forme di aziende capitalistiche sono notoriamente assai più antiche della Riforma si oppone una volta per sempre ad una tale opinione. Ma si deve porre in chiaro soltanto se ed in quanto influenze religiose abbiano avuto parte nella formazione qualitativa

[1] Nonostante questa ed altre avvertenze abbastanza chiare rimaste sempre invariate, una tale tesi mi è stata — è strano — ripetutamente attribuita.

e nella espansione quantitativa di quello « spirito » nel mondo e quali lati concreti della civiltà che posa su basi capitalistiche derivino da tali influenze.

Su questa indagine, tenuto conto dell'immensa confusione di reciproci influssi tra le basi materiali, le forme d'organizzazione sociale e politica, e il contenuto spirituale dei periodi storici della Riforma, si può procedere solo così; indagare per prima se ed in quali tratti siano riconoscibili determinate affinità elettive tra alcune forme di fede religiosa e di etica professionale. Con ciò stesso si illumina, per quanto è possibile, il modo e l'indirizzo generale, secondo i quali il movimento religioso, in forza di tali affinità, influenzò lo svolgimento della civiltà economica. Solo dopo che ciò sia stato posto in chiaro, si potrà tentare di valutare in qual misura a motivi religiosi o ad altri debba essere attribuita l'origine storica dei vari elementi che formano il contenuto della nostra moderna civiltà.

II
L'ETICA PROFESSIONALE DEL PROTESTANTESIMO ASCETICO

1. *I fondamenti religiosi dell'ascesi laica.*

I rappresentanti storici del Protestantesimo ascetico (nel senso con cui qui si adopra tale espressione) sono principalmente di quattro specie:

1. Il Calvinismo nella forma che esso prese nei principali territorî dell'Europa occidentale, in cui dominò, specialmente nel corso del secolo XVII;
2. Il Pietismo;
3. Il Metodismo;
4. Le sette sorte dal movimento battista [1].

Nessuno di questi movimenti era nettamente separato dagli altri, ed anche la linea di divisione dalle Chiese Riformate non ascetiche non era tracciata rigorosamente. Il

[1] Non trattiamo in modo distinto lo Zuinglianesimo, poiché dopo avere assunto per breve tempo una posizione potente, rapidamente perdette la sua importanza. L'« Arminianismo », il cui insegnamento dogmatico ebbe per carattere principale il rigetto del dogma della predestinazione, nella sua cruda formulazione, e che rifiutava « l'ascesi laica », fu costituito come setta solo in Olanda (e negli Stati Uniti, ed è per noi, in questo capitolo, senza interesse o tutt'al più di un interesse negativo, relativo al fatto che esso era la setta del patriziato commerciale in Olanda (v. oltre). I suoi dogmi ebbero valore nella chiesa anglicana e nella maggior parte delle denominazioni metodistiche. Il suo contegno « erastiano » (cioè tendente a far valere la sovranità dello Stato anche in cose di Chiesa) fu quello di tutti i gruppi socialmente elevati che avevano un interesse esclusivamente politico, del Lungo Parlamento al pari della regina Elisabetta e degli Stati Generali Olandesi e sopra a tutti degli Oldenbarneveldt.

Metodismo è sorto soltanto verso la metà del XVIII secolo in seno alla Chiesa di stato inglese, e secondo l'intenzione dei suoi fondatori voleva essere non tanto una nuova Chiesa, quanto un risveglio dello spirito ascetico nel seno della vecchia, e solo nel corso del suo sviluppo, in particolar modo col passare in America, si separò dalla Chiesa anglicana. Il Pietismo è sorto sul terreno del Calvinismo in Inghilterra ed in particolar modo in Olanda; rimase legato all'ortodossia per fili quasi invisibili e verso la fine del secolo XVII, mercé l'opera dello Spener, fece il suo ingresso nel Luteranesimo, senza avere, in parte almeno, un fondamento dogmatico. Rimase un movimento in seno alla Chiesa e solo la tendenza collegata a Zinzendorf (i cosiddetti Herrnhuter) e determinata, insieme, da echi di influenze ussite e calviniste persistenti nella comunità dei Fratelli Moravi, fu contro il suo volere, al pari del Calvinismo, spinta a dar vita a forme caratteristiche di setta.

Calvinismo e Battismo stettero al principio del loro sviluppo l'uno di fronte all'altro, rigidamente separati, ma nel Battismo della fine del secolo XVII i punti comuni si toccavano da vicino, e già nelle sette indipendenti dell'Inghilterra e dell'Olanda al principio del medesimo secolo, il passaggio dell'uno all'altro era graduale. Come mostra il Pietismo, anche il passaggio al Luteranesimo fu insensibile, e lo stesso accadde nei rapporti tra il Calvinismo e la Chiesa anglicana, quella chiesa, cioè, che nel carattere esteriore e nello spirito dei suoi fedeli più conseguenti, è affine alla Chiesa Cattolica.

Quel movimento ascetico, che venne designato come Puritanesimo, nel significato più largo di questa parola polisensa [1], attaccò — è vero — colla massa dei suoi seguaci,

[1] Sullo sviluppo del concetto di « Puritanesimo » vedi, per tutti, SANFORD negli *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, p. 65 e sgg. Noi adopriamo qui l'espressione, là dove la usiamo, sempre nel significato che ha preso

ed in particolar modo coi suoi campioni più conseguenti, i fondamenti dell'Anglicanesimo; ma anche qui i contrasti solo a poco a poco si acuirono, nella lotta.

Anche se noi lasciamo qui, per ora, completamente da parte le questioni che per il momento non ci interessano, della costituzione e dell'organizzazione — anzi tanto più proprio per questo — la sostanza rimane la stessa. Le differenze dommatiche, anche le più gravi, come quelle sulla dottrina della predestinazione e della giustificazione, si mescolarono tra di loro nelle più svariate combinazioni ed impedirono di regola — ma non senza eccezioni — fin dal principio del secolo XVII il mantenimento della comunità delle varie chiese. Ma i fenomeni per noi sopra a tutto importanti della condotta morale si trovano in ugual modo negli aderenti delle denominazioni più diverse, che provengono da una delle quattro fonti sopra indicate o dalla combinazione di diverse fra quelle. Noi vedremo che massime etiche fra loro simili possono esser collegate con fondamenti dogmatici diversi.

Anche i mezzi ausiliari letterari destinati alla cura delle anime, sopra a tutto i compendi delle diverse confessioni, si influenzarono reciprocamente coll'andar degli anni e si riscontrano in essi grandi somiglianze, nonostante la notoriamente diversa condotta nella vita pratica. Potrebbe dunque quasi apparire miglior consiglio che noi ignorassimo completamente i fondamenti dommatici al pari della teoria etica, e che ci attenessimo semplicemente alla prassi morale, in quanto essa si possa determinare. Tuttavia non è così. Le radici dommatiche, tra loro diverse, della moralità ascetica perirono bensì dopo terribili lotte; ma non

nella lingua popolare del secolo XVII: i movimenti religiosi, cioè, con indirizzo ascetico in Olanda e in Inghilterra, senza distinzione di costituzioni ecclesiastiche, di programmi e di dogmi, comprendendovi dunque gli Indipendenti, i Congregazionalisti, i Battisti, i Mennoniti e i Quaccheri.

soltanto l'attaccamento originario a quei dogmi ha lasciato orme potenti nella etica più tarda « non dogmatica », bensì soltanto la conoscenza del contenuto concettuale primitivo ci insegna a comprendere come quella eticità fosse connessa col pensiero dell'al di là che dominava assolutamente gli uomini più intesi alla vita interiore; senza la forza del quale pensiero, padrone assoluto, non si sarebbe operato quel rinnovamento morale, che seriamente influenzò la vita pratica.

Poiché, naturalmente, non ci riguardano i precetti teorici ed ufficiali dei compendi etici dell'epoca — benché certamente anche quelli avessero la loro importanza pratica mercé l'influsso della disciplina ecclesiastica, della cura delle anime e della predica [1] — ma bensì una cosa del tutto diversa: la ricerca, cioè, di quegli impulsi psicologici creati dalla fede e dalla pratica religiosa, che davano l'indirizzo alla condotta della vita e che in tale indirizzo mantenevano l'individuo. E questi impulsi avevano originè in gran parte dal carattere delle concezioni religiose. L'uomo d'allora s'arrovellava a meditare su dogmi apparentemente astratti in una misura, che a sua volta si comprende soltanto se consideriamo il loro nesso con interessi pratico-religiosi.

È inevitabile una scorsa attraverso talune considerazioni dogmatiche [2], che tanto apparirà faticosa al lettore

[1] Ciò è stato molto mal compreso nelle discussioni su tali questioni. Il Brentano, ma più particolarmente il Sombart, citano continuamente i moralisti (per lo più quelli che essi hanno imparato a conoscere nelle mie opere) come codificazioni di regole per la vita, senza indagare a quali tra queste corrispondessero i premi salutiferi, che soli potevano avere presa sugli animi.

[2] Non credo necessario di fare uno speciale accenno al fatto che questo schizzo, in quanto si muove su di un terreno strettamente dogmatico, si appoggia in tutto ai resultati degli studi sulla storia delle Chiese e dei dogmi; è dunque, come suol dirsi, di « seconda mano », ed in questo punto non ha affatto pretese di originalità. Naturalmente io ho cercato, per quanto ho potuto, di approfondirmi nelle fonti della storia della Riforma. Ma il volere ignorare

non teologo, quanto affrettata e superficiale a quello erudito in teologia.

In tale scorsa noi potremo procedere soltanto esponendo i concetti religiosi in una serie consequenziale riprodotta secondo un tipo ideale, quale si poté raramente riscontrare nella realtà storica.

A causa appunto della impossibilità di tracciare confini precisi nella realtà storica, noi potremo sperare solo inda-

il lavoro teologico, intenso ed acuto, di molti decenni, invece di prenderlo a guida — come è assolutamente inevitabile — per la comprensione delle fonti, sarebbe stata una pretesa troppo ardita. Debbo sperare che la necessaria brevità di questo saggio non mi abbia condotto ad enunciazioni erronee e che per lo meno io abbia evitato grossi equivoci nei dati di fatto. Tale esposizione contiene qualche cosa di « nuovo » per chi abbia pratica della più importante letteratura teologica solo in quanto che tutto vien posto in relazione coi punti di vista che a noi importano; dei quali taluni che appunto per noi hanno un'importanza decisiva, come per es., il carattere razionale dell'ascesi e la sua importanza per lo stile della vita moderna, erano più estranei a studiosi di teologia. Dopo la pubblicazione di questo saggio, questi punti ed in generale l'aspetto sociologico dell'argomento, furono approfonditi sistematicamente, nell'opera già citata di E. Troeltsch, il cui *Gerhard und Melanchthon* e le numerose recensioni nelle « Gött. Gel. Anz. » contenevano già alcuni segni precursori di quella che sarebbe stata la sua grande opera. Per ragioni di spazio non si sono citati tutti i lavori di cui ci si è serviti, ma solo di tanto in tanto quelli ai quali si collegava o seguiva la relativa parte del testo. Sono non di rado autori già un po' antiquati; ma, in tal caso, vuol dire che ad essi più premevano i punti di vista che qui ci interessano.

L'organizzazione delle biblioteche tedesche, manchevole per pochezza di mezzi pecuniari, porta a questo che in provincia si possono avere in prestito da Berlino o dalle altre maggiori biblioteche e solo per qualche settimana, le fonti ed i lavori più importanti. Così per Voët, per Baxter, per il Wesley di Tyerman, per tutti gli scrittori metodisti, battisti e quaccheri, e per molti altri scrittori, sopra a tutto dei primi tempi, non contenuti nel *Corpus Reformatorum*.

Sotto molti aspetti sarebbe necessario poter frequentare biblioteche inglesi, ed in particolar modo americane, per uno studio profondo. Per il riassunto seguente dovette e in generale poté anche bastare il materiale disponibile in Germania. In America, da qualche tempo, il rinnegamento del proprio passato « settario » da parte delle Università fa sì che le biblioteche acquistano poco o addirittura nulla di nuovo della letteratura di tal genere, ed è questo un tratto caratteristico di quella generale tendenza alla « secolarizzazione » della vita americana, che fra non molto tempo avrà dissolto lo storico carattere tradizionale del popolo americano, ed avrà cambiato completamente e definitivamente il significato di talune istituzioni fondamentali del paese. Per tali ricerche occorre andare dunque nei piccoli *Colleges* delle sette in provincia.

gando le forme più consequenti di essa, di imbatterci nei loro effetti specifici.

La fede religiosa [1] per la quale si condussero le grandi lotte politiche e culturali nei secoli XVI e XVII nei paesi civili più sviluppati in senso capitalistico, nei Paesi Bassi, in Inghilterra ed in Francia, fu il Calvinismo, al quale pertanto noi dedicheremo dapprima il nostro studio [2].

[1] In quanto segue noi non ci interessiamo affatto dell'origine, degli antecedenti e della storia dell'evoluzione delle tendenze ascetiche, ma prendiamo il loro contenuto concettuale, quale fu dopo il suo completo sviluppo, come una determinata entità.

[2] Su Calvino e il Calvinismo dà le migliori informazioni generali, assieme col lavoro fondamentale del Kampschulte, l'esposizione di ERICH MARCKS, nel suo *Coligny*. Non sempre critico e spregiudicato è il CAMPBELL: *The Puritans in Holland, England and America* (2 voll.). Scritti di parte fortemente anticalvinistica sono gli *Studien over Johan Calvijn* del PIERSON.

Per lo svolgimento in Olanda vanno confrontati, dopo il Motley, i classici olandesi, specialmente GROEN VAN PRINSTERER: *Geschied. v. h. Vaderland; La Hollande et la influence de Calvin* (1864); *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860, per l'Olanda moderna); e inoltre i *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* del FRUIN e soprattutto *Calvinist of Libertinsch* del NABER; e F. NUYENS: *Gesch. der kerkel. an pol. geschillen in de Rep. de Ver. Prov.* (Amsterdam 1886); A. KÖHLER: *Die niederl. ref. Kirche* (Erlangen 1856) per il XIX secolo. Per la Francia, oltre al Polenz, ora il BAIARD: *Rise of the Huguenots*. Per l'Inghilterra insieme col Carlyle, col Macaulay, col Masson e — *last not least* — il Ranke, e soprattutto i diversi lavori che citeremo più oltre, del Gardiner e del Firth, ed inoltre, per es., il TAYLOR, *A retrospect of the religious life in England* (1854), l'eccellente libro di WEINGARTEN, *Die englischen Revolutions-Kirchen*, il saggio di E. TROELTSCH sui « moralisti » inglesi nella *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., oltre naturalmente alle sue *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, e l'eccellente saggio di ED. BERNSTEIN nella *Geschichte des Sozialismus* (Stoccarda 1895, vol. I, p. 506 e sgg.).

La migliore bibliografia (oltre 7000 numeri) in DEXTER, *Congregationalism of the last 300 years*, contiene, in prevalenza, ma non esclusivamente, questioni sulla costituzione delle Chiese. Il libro vale molto di più di quelli del PRICE, *History of Nonconformism*, dello Skeats e di altre trattazioni del genere. Per la Scozia vedi, per es., SACK, *K. von Schottland*, e le opere su John Knox. Per le colonie americane emerge dalle numerose opere speciali il libro del DOYLE, *The English in America*. Oltre a questo, DANIEL WAIT HOWE, *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill-Cy. publishers); G. BROWN, *The pilgrim fathers of New England and their Puritan successors* (3ª ed. Revell).

Faremo a suo luogo altre citazioni. Per quanto concerne le differenze dottrinali sono in particolar modo debitore, nell'esposizione che segue, al già citato ciclo di lezioni dello Schneckenburger. L'opera fondamentale del RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (voll. 3, cit.), mostra, nella

Fu considerato in passato, ed in generale vien considerato ancor oggi come dogma suo più caratteristico la dottrina della elezione mediante la grazia. Si è discusso se essa sia il dogma più essenziale della Chiesa riformata oppure un'appendice. Ma i giudizî sulla essenzialità o sono giudizî di valore e di fede, soprattutto quando si intenda con tale espressione l'elemento che solo interessa o che solo abbia un valore duraturo. Oppure si intende l'elemento che ebbe un'importanza di causa, in vista della sua influenza su altri avvenimenti storici; ed allora si tratta di giudizî storici di attribuzione.

Se si parte, come si deve fare qui, da questo ultimo punto di vista e ci si domanda quale importanza si deve assegnare a quel dogma secondo i suoi effetti nella storia della civiltà, certamente si deve stimarla altissima [1]. Quel « Kulturkampf » condotto dall'Oldenbarneveldt si infranse

forte mescolanza di esposizione storica e di giudizi di valore, il peculiare carattere dell'Autore, il quale, pur colla grandiosità e l'acutezza del suo pensiero, non dà sempre a chi utilizza il suo libro la completa sicurezza della obiettività. Quando egli, per es., non accetta lo Schneckenburger, sono rimasto spesso dubbioso da qual parte fosse la ragione, per quanto non pretenda di formulare un mio giudizio sul resto. Quel che, nella grande varietà dei concetti e dei sentimenti religiosi, già in Lutero stesso, vale per lui come dottrina luterana, mi pare spesso affermato con puri giudizî di valore; per il Ritschl vale quello che ha un valore duraturo nel Luteranesimo. È il Luteranesimo come doveva essere, secondo il Ritschl, non sempre quale fu in realtà. Non c'è bisogno di menzionare in particolare che sono state utilizzate continuamente le opere di Carlo Müller, del Seeberg, ecc.

Fui spinto, in quello che segue, ad imporre al lettore e a me stesso, la penitenza di un orribile groviglio di note a fin di pagina dalla necessità di render possibile, sopra a tutto ai lettori non versati in teologia, il controllo, almeno provvisorio, dei concetti contenuti in questo abbozzo, anche mercé l'accenno a punti di vista, che più oltre vi si connetteranno.

[1] Occorre rilevare preventivamente, con energia, che noi nel riassunto seguente non consideriamo le vedute personali di Calvino, ma il Calvinismo ed anche questo in quella forma che raggiunse alla fine del secolo XVI e nel secolo XVII e nei grandi paesi ove esercitò la sua influenza predominante e che erano al tempo stesso i paesi in cui la civiltà capitalistica si era maggiormente sviluppata. Da principio la Germania resta completamente da parte, perché il Calvinismo puro non vi ha mai avuto un considerevole sviluppo territoriale. « Riformato » naturalmente non è affatto identico con « calvinista ».

contro questo dogma, la divisione nella Chiesa inglese divenne sotto Giacomo I insuperabile, proprio dal momento in cui fra la Corona ed il Puritanesimo sorsero anche differenze dogmatiche, appunto su tale dottrina, e principalmente essa venne considerata come il lato pericoloso per lo Stato nel Calvinismo e come tale combattuta dall'autorità [1]. I grandi sinodi del secolo XVII, sopra a tutto di Dordrecht e di Westminster, e con essi altri numerosi minori, posero al centro dei loro lavori l'elevazione a dogma di tale dottrina; essa servì come saldo punto d'appoggio a infiniti eroi della « ecclesia militans » e tanto nel XVIII quanto nel XIX secolo essa provocò scismi nelle Chiese e nei grandi risvegli (*revivals*) servì come grido di battaglia. Noi non possiamo sorvolarla; ne impareremo, invece, dapprima, in modo autentico, il contenuto — che oggi non si può dare per noto ad ogni persona colta — dagli articoli della « Westminster Confession » del 1647, che in questo punto è stata semplicemente riprodotta nelle confessioni di fede tanto delle Chiese indipendenti, che in quelle dei Battisti [2]:

Cap. 9 (Del libero arbitrio), n. 3: L'uomo, a causa della sua caduta in istato di peccato, ha completamente perduto ogni capacità di volere qualsiasi cosa che sia spiritualmente buona o apportatrice di salute, così che, completamente deviato dal bene e spiritualmente morto nel pec-

[1] Già la dichiarazione concordata dalla Università di Cambridge coll'Arcivescovo di Canterbury e contenuta nel 17° Articolo della confessione anglicana, il cosiddetto Articolo Lambeth del 1595, che — in contrasto colla redazione ufficiale — insegnava espressamente anche la predestinazione alla morte eterna, non venne ratificato dalla regina.

I più rigorosi (come per esempio la Confessione di Hanserd Knolly) annettevano appunto un'importanza decisiva alla espressa predestinazione alla morte eterna (non soltanto all'ipotesi della dannazione, come volevano i moderati).

[2] V. il testo dei simboli calvinistici citati qui e più oltre, in C. MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Lipsia 1903. Altre citazioni quando se ne presenta l'occasione.

cato, non è capace di convertirsi e neppure semplicemente di prepararsi alla conversione.

Capitolo 3 (Dell'eterno decreto divino), n. 3: Dio per manifestare la sua maestà ha predestinato (*predestinated*)... alcuni uomini alla vita eterna ed altri ne ha preordinati (*foreordained*) alla morte eterna. N. 5: Coloro fra il genere umano che sono chiamati alla vita, Dio li elesse, in Cristo, agli splendori eterni, prima che fosse posto il fondamento del mondo, secondo il suo eterno ed immutabile disegno, secondo il suo segreto consiglio e l'arbitrio del suo volere, e ciò soltanto per libera grazia ed amore, e non perché l'abbia mosso a ciò, come condizione o causa, la previsione della fede o delle buone opere, o della costanza nell'una o nell'altra di queste od infine qualche cosa d'altro nelle creature; ma sibbene tutto a maggior gloria della sua grazia divina. N. 7: Piacque a Dio, secondo l'imperscrutabile consiglio del suo volere, secondo il quale impartisce o ritira la grazia secondo quanto gli piace, di trascurare il resto del genere umano, a magnificazione della sua potenza illimitata sulle sue creature e di condannarlo al disonore e all'ira per il suo peccato, a magnificazione della sua divina giustizia.

Cap. 10 (Della chiamata efficace), n. 1: Piace a Dio di chiamare efficacemente colla sua parola e col suo spirito all'ora da lui stabilita e tempestiva, coloro che egli ha predestinato alla vita e quelli soltanto; togliendo loro il loro cuore di macigno e dandogliene uno di carne, rinnovando la loro volontà e facendoli risolvere per il bene, colla sua forza onnipotente.

Cap. 5 (Della provvidenza), n. 6: Per quel che riguarda gli uomini malvagi ed empi, Dio, come un giudice giusto, li accieca ed indurisce in causa di colpe precedenti; e non soltanto toglie loro la sua grazia, da cui la loro intelligenza avrebbe potuto essere illuminata ed i loro

cuori conquistati, ma talvolta toglie loro anche i doni che già avevano, e li mette in relazione con tali oggetti, che la loro corruzione converte in occasioni di colpa, e li abbandona inoltre ai loro capricci, alle tentazioni del mondo ed alla potenza di Satana e così avviene che essi induriscono il loro cuore e proprio cogli stessi mezzi di cui Dio si serve per toccare quello di altri [1].

« Possa io andare all'inferno, ma un tal Dio non otterrà mai il mio rispetto » fu il noto giudizio del Milton su tal dottrina [2].

Ma per noi non si tratta della valutazione, ma sibbene della posizione storica del dogma. Solo per poco poi potremo indugiare sulla questione del come sorse tale dottrina e con quali nessi concettuali essa si inserì nella teologia calvinistica.

Due vie potevano portare ad essa. Il sentimento religioso della redenzione, nei più attivi ed appassionati tra i grandi oranti, quali la storia del Cristianesimo, a sua volta, ci mostra da S. Agostino in poi, si collega colla sensazione precisa di esser debitori di tutto alla sola efficacia

[1] Cfr. la Dichiarazione Savoy e quella (americana) di Hanserd Knolly. Sulla dottrina della predestinazione negli Ugonotti v., fra gli altri, POLENZ, I, p. 545 e sgg.

[2] Sulla teologia di Milton v. il saggio di EIBACH, in *Theol. Studien und Kritiken*, del 1879. L'*Essay* di Macaulay in occasione della traduzione del Sumner della *Doctrina Christiana* ritrovata nel 1823 è, su questo punto, superficiale. Per notizie più precise naturalmente l'opera capitale inglese del Masson (in 6 volumi), per quanto coordinata un po' schematicamente, e la biografia tedesca di Milton dello Stern che si basa su quella del Masson. Il pensiero di Milton cominciò presto a svolgersi oltre la dottrina della predestinazione nella forma del doppio decreto, fino a giungere al Cristianesimo completamente libero della sua vecchiaia. Nel liberarsi da ogni legame col proprio tempo egli può esser paragonato in un certo senso a Sebastiano Frank. Solo che Milton era essenzialmente una natura pratica e positiva; e Franck invece una natura critica. Milton è « Puritano » solo in quel più largo senso di orientamento razionale della vita secondo il volere divino in mezzo al mondo, che rappresenta la perenne eredità del Calvinismo per i posteri. In senso del tutto simile si potrebbe chiamare anche Franck un Puritano. Tutti e due come isolati, non posson esser analizzati minuziosamente da noi.

di una forza reale, e di nulla al proprio valore: il potente sentimento di lieta sicurezza, in cui si distende in essi l'enorme tensione del senso del peccato, li invade con assoluta immediatezza e rende impossibile il pensiero che questo straordinario dono della grazia potrebbe esser dovuto ad una qualsiasi cooperazione dell'individuo o collegato con atti o doti della sua fede e della sua volontà. Nei tempi della sua più alta genialità religiosa, quando Lutero fu capace di scrivere la sua *Freiheit eines Christenmenschen* anche per lui il segreto decreto di Dio ebbe incrollabile valore di fonte unica ed originaria del suo religioso stato di grazia [1]. Egli non abbandonò mai formalmente tal concezione; ma essa si ritirò sempre più nello sfondo quanto più egli fu costretto dal senso di responsabilità derivante dalla sua posizione politico-ecclesiastica ad assumere un atteggiamento realistico.

Melantone rifiutò espressamente di accogliere nella Confessione di Augusta la « pericolosa ed oscura » dottrina, e per i Padri della Chiesa Luterana fu fermo dogma che la grazia si può perdere (*est amissibilis*) e si può riacquistare coll'umiltà disposta alle penitenze, colla fiducia nella parola divina ed i sacramenti.

Precisamente inverso fu lo svolgimento del pensiero di Calvino [2], con una sensibile progressione della impor-

[1] *Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat; justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit.* Così suona il passo famoso dello scritto *De servo arbitrio*.

[2] Tutti e due, Lutero e Calvino, conoscevano, in fondo (v. le osservazioni del RITSCHL nella Storia del Pietismo e del KÖSTLIN, s. v. *Gott* nella *Realenz. für Protestantische Theologie und Kirche*) un duplice Dio; il Padre rivelato grazioso e benigno del Nuovo Testamento, il quale infatti prevale nei primi libri della *Institutio Christiana* e dietro a questo il *Deus absconditus* che, come un despota, regola il corso del mondo arbitrariamente. In Lutero prevale completamente il Dio del Nuovo Testamento, poiché egli sempre più evitò, come inutili e pericolose, le riflessioni metafisiche; in Calvino il pensiero della Divinità trascendente prevalse sulla vita. Nello sviluppo popolare del Calvinismo un tal concetto della Divinità trascendentale non poté conservarsi; ma al suo posto venne non il Padre celeste del Nuovo Testamento, ma Jehova del Vecchio.

tanza di questa dottrina nel corso della sua discussione polemica con avversarî dogmatici. Essa è completamente svolta solo nella terza edizione della sua *Institutio* ed acquista la sua posizione centrale solo dopo la morte nelle grandi lotte culturali, che le Sinodi di Dordrecht e di Westminster cercarono di concludere.

In Calvino il *decretum horribile* non è *vissuto* come in Lutero, ma *escogitato* e però esteso nella sua importanza con rigorosa consequenzialità concettuale nel senso che è a lui indicato dal suo interesse religioso, rivolto esclusivamente a Dio e non all'uomo [1].

Non Dio è per l'uomo; ma l'uomo per Dio; e tutto ciò che accade — perciò anche il fatto, per Calvino indubbio, che solo una piccola parte degli uomini è chiamata alla beatitudine eterna — può aver un senso solo come mezzo che la maestà divina attua per glorificare se stessi; l'applicare misure di « giustizia » terrena alle sue disposizioni sovrane non ha alcun significato ed è un'offesa della sua maestà [2], poiché egli ed egli soltanto è libero, cioè non sottoposto ad alcuna legge, ed i suoi decreti in tanto sono per noi intelligibili o solo conosciuti in quanto egli trovò giusto di rivelarceli.

Noi dobbiamo esser paghi di questi frammenti della verità eterna; tutto il resto: il senso nel nostro destino individuale, è circondato da oscuri arcani, che è vana presunzione indagare.

Se i dannati volessero lamentarsi della sorte, come di cosa immeritata, sarebbe lo stesso che le bestie si dolessero di non esser nate uomini. Poiché ogni creatura è separata da Dio da un abisso insuperabile e merita dinanzi

[1] Cfr., per quanto segue, SCHEIBE, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897. Per la teologia calvinistica sopratutto: HEPPE, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Elberfeld 1861.

[2] *Corpus Reformatorum*, vol. 77, p. 186 e sgg.

a Lui solo la morte eterna, tranne che Egli non abbia decretato diversamente a maggior gloria della propria Maestà.

Ciò che noi sappiamo è soltanto questo: che una parte dell'umanità sarà salva e un'altra rimarrà dannata. L'ammettere che merito o colpa umana concorra a determinare tale destino equivale a considerare mutevoli per influenza d'uomo, le decisioni assolutamente libere di Dio che sono fisse « ab aeterno »; pensiero di per sé assurdo. Il Padre « che sta nei cieli » umanamente intelligibile, del Nuovo Testamento, che si rallegra del ritorno del peccatore, come la donnetta della moneta ritrovata, si è trasformato in un Ente Trascendente, sottratto ad ogni misura di intendimento umano, che dall'eternità ha assegnato secondo decreti imprescrutabili ad ogni singolo il suo destino ed ha disposto di ogni più piccola cosa nel Cosmo [1]. Né la grazia divina si può perdere da coloro a cui è assegnata, né si può acquistare da quelli, cui è negata.

Nel suo pathos inumano tale dottrina dovette avere come principal conseguenza nello stato d'animo di una generazione, che si abbandonò alla sua rigorosa coerenza, il sentimento di una straordinaria solitudine interiore dell'individuo singolo [2]. Nella cura, che per gli uomini del tempo

[1] Si può ritrovare la esposizione surriferita del concetto dottrinale calvinistico, presso a poco in tal forma, in HOORNBEECK, *Theologia Practica*, Utrecht 1663, I, II, c. 1.: *De Praedestinatione*. Il capitolo è posto, in modo caratteristico, immediatamente dopo il titolo *De Deo*. Il fondamento biblico principale è per il H. principalmente il primo capitolo della lettera agli Efesi. Non è qui nostro compito di analizzare i diversi ed inconseguenti tentativi di combinare la responsabilità individuale colla Predestinazione e la Preveggenza Divina e di salvare la « libertà » empirica della volontà, i quali incominciarono già in S. Agostino colla prima costruzione della dottrina.

[2] *The deepest community* (con Dio) *is found not in institutions or corporations or churches, but in the secret of a solitary heart*, così formula il DOWDEN nel suo bel libro *Puritan and Anglican*, p. 234, il punto decisivo. Questa profonda solitudine interna del singolo si manifestò anche nei Giansenisti di Port Royal, che erano del pari seguaci della predestinazione.

della Riforma era la più importante: quella della salute eterna, l'uomo era avviato a seguire in solitudine la sua strada incontro a un destino fisso dall'eternità in poi. Nessuno lo poteva aiutare.

Non un predicatore; poiché solo l'eletto poteva comprendere « spiritualiter » la parola di Dio; non i sacramenti, poiché i sacramenti sono bensì ordinati da Dio a sua maggior gloria, e vanno perciò conservati come inviolabili, ma non sono mezzi per ottenere la grazia, sì bene soltanto subiettivamente *externa subsidia* della fede. Non la Chiesa; poiché la sentenza *extra ecclesiam nulla salus* ha valore in quanto chi si tien lontano dalla vera Chiesa non potrà mai appartenere agli Eletti da Dio [1]; ma alla Chiesa (esterna) appartengono anche i reprobi, essi debbono anzi appartenervi ed andar soggetti alla sua disciplina; non per raggiungere la salute eterna, il che è impossibile, ma perché anch'essi, per la gloria di Dio, debbono esser costretti all'osservanza dei suoi comandamenti. Ed infine neppure Dio stesso poteva aiutarlo; poiché anche Cristo è morto solo per gli Eletti [2] ai quali Dio fin dall'Eternità aveva decretato di dedicare il Suo sacrificio.

La definitiva scomparsa dei sacramenti come mezzi di salute amministrati dalla Chiesa, che nel Luteranesimo non si è del tutto compiuta, è la differenza decisiva nei confronti col Cattolicesimo.

[1] *Contra qui huiusmodi coetum* (cioè una Chiesa, in cui si trovino purità di dottrina, sacramenti e disciplina ecclesiastica) *contemnunt... salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat, electus non est.* OLEVIAN, *De subst. foed.*, p. 222.

[2] *Si dice invero che Iddio ha inviato suo Figlio, per salvare l'umanità, ma questo non era il suo scopo; voleva solo ajutare alcuni dalle conseguenze della caduta originaria... ed io vi dico che Iddio è morto solo per gli Eletti...* (Predica tenuta a Broek in ROGGE, *Wtenbogaert*, II, p. 9. Cfr. NUEYENS, *op. cit.*, p. 232). Complicata è anche la motivazione della mediazione di Cristo nella confessione di Hanserd Knolly. Dappertutto si presuppone che Dio non avrebbe avuto bisogno di tal mezzo.

Quel gran processo storico-religioso dell'eliminazione dell'elemento magico nel mondo [1] che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e il quale col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salute considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione. Il Puritano genuino ripudiò perfino ogni traccia di cerimonie religiose sulla tomba e seppellì i suoi cari senza canti né suoni, per non far sorgere superstizione di alcun genere, né fiducia in influenze salutifere magico-sacramentali [2]. E non c'era alcun mezzo non solo magico, ma di nessun'altra natura per far discendere la grazia divina su colui al quale Dio aveva decretato di negarla. Collegata coll'aspra dottrina dell'assoluta lontananza da Dio e della mancanza di valore di ciò che è puramente umano, questo interno isolamento dell'uomo racchiude in sé il presupposto della posizione assolutamente negativa del Puritanesimo di fronte a tutti gli elementi indulgenti ai sensi ed ai sentimenti nella civiltà e nella religiosità subiettiva — poiché essi sono inutili per la salvezza e son fomento di illusioni sentimentali e di superstizioni che divinizzano le creature — e per ciò stesso il ripudio assoluto di ogni

[1] Su tal processo vedi i saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [dello stesso Weber, pubblicati nel vol. I, pp. 237-570 e nel vol. II dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2ª ed., 1922].

Anche la particolare posizione dell'etica israelitica antica di fronte a quelle egiziana e babilonese che nel contenuto le sono affini, ed il suo svolgimento dall'epoca dei Profeti in poi, poggiavano, esclusivamente, come si dimostrerà in quei saggi, su questo fatto fondamentale: il ripudio della magia sacramentale come mezzo di salvezza.

[2] Parimenti, secondo il modo di vedere più conseguente, il battesimo era obbligatorio solo in forza della prescrizione positiva, ma non era affatto necessario per la salvezza. Perciò gli Indipendenti scozzesi ed inglesi, strettamente puritani, solevano mettere in pratica il seguente principio: che i figli di gente manifestamente reproba (per es. i figli degli ubriaconi) non dovevano esser battezzati. Il Sinodo di Edam del 1586 (Art. 32,1) raccomandava di battezzare un adulto, che desiderasse il battesimo, ma che non fosse ancora maturo per l'eucaristia, solo quando la sua condotta fosse incensurata ed il suo desiderio fosse *sonder superstitie*.

civiltà che riconosca le esigenze dei sensi [1]. Ma d'altra parte essa costituisce una delle radici di quell'individualismo scevro di illusioni e di colore pessimistico [2] quale si manifesta ancor oggi nel « carattere nazionale » e nelle istituzioni dei popoli, che hanno un passato puritano; con un contrasto così stridente rispetto alle lenti ben diverse, attraverso le quali più tardi l'Illuminismo guardò gli uomini [3].

Nell'epoca della quale ci occupiamo, noi ritroviamo chiare tracce della dottrina dell'elezione mediante la grazia, in fenomeni elementari della condotta e della concezione della vita, e persino là dove la sua efficienza di dogma era già scossa, essa rappresentava ormai soltanto la forma estrema di quella esclusività della fiducia in Dio, che noi dobbiamo qui analizzare. Ad esempio, essa compare nella diffida, che con sorpresa si vede ricorrere così spesso specialmente nella letteratura puritana inglese, ad aver fi-

[1] Questo rapporto negativo ai sensi è, come ha già dimostrato il Dowden nell'opera citata, uno degli elementi costitutivi del Puritanesimo.

[2] L'espressione « individualismo » comprende ciò che di più eterogeneo si possa immaginare. Spero di render chiaro colle osservazioni seguenti ciò che con essa qui si intenda. Si è chiamato individualismo — in un altro senso — il Luteranesimo, perché non conosce una regolamentazione ascetica della vita. In un senso del tutto diverso ancora la parola è adoperata per es. da DIETRICH SCHÄFER, quando nel suo scritto *Zur Beurteilung des Wormser Komkordats* (*Abh. der Berl. Akad.* 1905) chiama il Medioevo epoca di forte individualità, poiché momenti irrazionali hanno avuto, in quello che per lo storico di quell'epoca è rilevante, un'importanza, che non hanno più per i tempi moderni. Egli ha ragione; ma forse l'hanno anche quelli, cui egli oppone le sue osservazioni; poiché intendono due cose del tutto diverse quando parlano di « individualità » e di « individualismo ».

Le geniali formulazioni di Jacopo Burckhardt sono in parte superate e sarebbe di grande utilità scientifica un'analisi concettuale profonda, fatta con intendimento storico. Ma si ha proprio il contrario di tutto ciò, quando il vezzo del gioco spinge alcuni storici a definire con stile da *reclame* un concetto, solo per appiccicarlo come etichetta ad una determinata epoca storica.

[3] E del pari in un contrasto — naturalmente meno accentuato — colla tarda dottrina cattolica. Il profondo pessimismo di Pascal, che si fonda parimenti sulla dottrina dell'elevazione mediante la grazia, è invece di provenienza giansenistica, ed il suo individualismo solitario ed evadente dal mondo non si accorda affatto colla posizione cattolica. Cfr. la nota 2 a p. 72 del citato scritto del Honigsheim sui Giansenisti francesi.

ducia nell'animo e nell'amicizia degli uomini [1]. Anche il mite Baxter consiglia una profonda diffidenza fin verso l'amico più intimo, e Bailey consiglia addirittura di non confidarsi con nessuno, e di non far sapere a nessuno qualche cosa di compromettente [2]; Dio deve essere l'unico confidente. In spiccatissimo contrasto col Luteranesimo ed in connessione con questo sentimento della vita, la confessione privata, che lo stesso Calvino aveva in sospetto solo a causa dell'equivoco sacramentale, sparì in silenzio, nelle regioni dove il Calvinismo si sviluppò completamente; avvenimento questo di grandissima importanza, prima di tutto come segno della speciale influenza che questa religiosità esercitava, e poi anche come stimolante psicologico per lo svolgimento del suo atteggiamento etico. Fu così tolto alla coscienza un mezzo per liberarsi periodicamente dal sen-

[1] Lo stesso si trova nei Giansenisti.

[2] BAILEY, *Praxis pietatis* (ed. ted., Lipsia 1724), p. 187. Anche PH. J. SPENER, nei suoi *Theologische Bedenken*, che noi qui citiamo secondo la 3ª edizione di Halle 1712, parte da un punto di vista simile: l'amico dà di rado il suo consiglio, avendo riguardo all'onore di Dio; ma per lo più con intenzioni puramente umane, anche se non necessariamente egoistiche. *He — the « knowing man » — is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs and thrusts not his fingers in needless fires... He sees the falseness of it* (del mondo) *and therefore learns to trust himelf ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment*. Così filosofeggia TH. ADAMS (*Works of the Puritan Divines*, p. LI). BAILEY (*Praxis Pietatis*, ed. cit., p. 176) raccomanda inoltre che ogni mattina prima di uscire fra la gente ci si renda conto che si va in una selva selvaggia piena di pericoli e che si preghi Iddio di concederci « l'usbergo della prudenza e della giustizia ».

Questo sentimento si ritrova in tutte le Confessioni ascetiche, e presso alcuni Pietisti condusse addirittura ad una specie di vita da eremiti in mezzo al mondo. Anche SPANGENBERG a p. 382 della sua *Idea fidei fratrum* (idea che rientra nel gruppo degli Herrnhuter) ricorda esplicitamente Geremia 17.5: « Maledetto è l'uomo, che si affida agli uomini ». Per misurare la caratteristica misantropia di questa concezione della vita, si osservino le spiegazioni di HOORNBEEK, *Theologia Practica*, I, p. 882, intorno al dovere dell'amore dei propri nemici: *Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo... Quo quis plus se ulciscitur, eo minus pro ipso agit Deus*; qui si ha lo stesso « rinvio della vendetta » che si trova nelle parti dell'Antico Testamento posteriori all'esilio; un raffinato « crescendo » e al tempo stesso, un approfondimento del sentimento della vendetta, in confronto all'antico « Occhio per occhio ». Sull'amor del prossimo v. anche oltre.

timento della colpa [1]. Avremo da parlare più oltre delle conseguenze che ciò ebbe sulla prassi etica quotidiana. Ma le conseguenze su tutto l'atteggiamento religioso del singolo sono evidenti. La comunione del Calvinista con il suo Dio, si compì in profondo isolamento interiore, nonostante la necessità, per la salvezza spirituale, dell'appartenenza alla vera Chiesa [2]. Chi vuol sentire gli effetti specifici [3] di questa particolare atmosfera, legga nel libro di gran lunga più diffuso di tutta la letteratura puritana, il *Pilgrim's progress* di Bunyan [4], la descrizione della condotta di « Christian », dopo che si è destata in lui la consapevolezza di vivere nella « città della perdizione » ed è giunta sino a lui la voce imperiosa di iniziare senza indugio il pellegrinaggio verso la città celeste. La moglie e i bambini si aggrappano a lui, ma senza frapporre indugio, egli si precipita via, tappandosi le orecchie colle mani, al grido *Life! eternal life!*, e nessuna raffinatezza letteraria potrebbe rendere meglio lo stato d'animo del credente pu-

[1] Certamente la confessione non ha avuto, da sola, tale effetto; le enunciazioni per es. del Muthmann in « Zeitschrift für Relig. Psychol. », I, fasc. 2, p. 65, sono troppo semplicistiche in confronto al complicatissimo problema psicologico della confessione.

[2] Proprio questa combinazione è di grande importanza per giudicare i fondamenti psicologici delle organizzazioni sociali calvinistiche. Esse si fondano tutte su motivi interiormente « individualistici » e razionali rispetto allo scopo o il valore che vogliono conseguire.

L'individuo non vi è condotto mai per via di sentimento. La gloria di Dio e la propria salute rimangono sempre al di qua della soglia della coscienza. Questo fatto imprime ancor oggi speciali tratti caratteristici alle organizzazioni sociali dei popoli che hanno un passato puritano.

[3] La caratteristica nota fondamentalmente antiautoritaria della dottrina, che svalutava come priva di scopo ogni provvidenza ecclesiastica e statale per la morale e per la salute delle anime, condusse ripetutamente alla sua proibizione, in particolare da parte degli Stati Generali Olandesi. Se ne ebbe sempre la stessa conseguenza: la formazione di conventicole (così dopo il 1614).

[4] Sul Bunyan v. la biografia del Froude nella collezione di Morley (*English Men of Letters*), ed inoltre lo schizzo (superficiale) del Macaulay, *Miscell. Works*, II, p. 227. Il Bunyan è indifferente di fronte alle divergenze delle varie denominazioni in seno al Calvinismo, ma per suo conto è tuttavia uno stretto Battista calvinista.

ritano, che in fondo si preoccupa solo di se stesso e della propria salvezza, di quanto non lo faccia l'ingenuo sentimento di quell'aggiustatore di pentole geniale che poetava nella sua prigione, ottenendo l'approvazione di un intero mondo di credenti, coi suoi edificanti dialoghi, che egli tiene per via a coloro che tendono alla stessa meta, e che ricordano un poco i *Gerechte Kammacher* di Gottfried Keller. Solo quando egli si è nascosto, gli viene in mente che sarebbe bello di avere con sé anche la famiglia.

È la stessa paura angosciosa di fronte alla morte e all'al di là, che noi sentiamo così acuta in ogni passo in Alfonso de' Liguori, quale ce lo ha descritto il Döllinger, ben lontana da quello spirito orgogliosamente volto all'al di qua, a cui il Machiavelli dà espressione nel vanto di quei cittadini fiorentini, a cui — nella lotta contro il Papa e l'interdetto — « l'amore per la città natale era più caro, che la cura della salute delle anime loro », e ancor più lontano dai sentimenti, che Riccardo Wagner fa esprimere a Siegmund prima del duello mortale: « Salutami Wotan, salutami il Walhalla, ma delle aspre gioie del Walhalla, tu in vero a me non parlare ».

Ma gli effetti di questo timore sono, in Bunyan ed in Alfonso de' Liguori, caratteristicamente diverse: la stessa paura che spinge questi alla più profonda umiliazione di se stesso, sprona quello ad una lotta sistematica e senza tregua colla vita. Da dove viene questa differenza?

Sembra dapprima un enigma, il fatto che con quella tendenza dell'individuo alla liberazione interiore dai più stretti legami, con cui il mondo lo tiene avvinto, potesse congiungersi l'indiscutibile superiorità del Calvinismo nella organizzazione sociale [1]. Ma essa proviene appunto —

[1] Non è difficile ritrovare la importanza, indubbiamente grande, del pensiero calvinista per il carattere sociale del Cristianesimo Riformato nella necessità di essere accolti, per essere salvati, in una comunità rispondente alle pre-

per strano che sembri a tutta prima — dallo speciale colorito che il cristiano « amore del prossimo » dovette prendere sotto la pressione dell'isolamento interiore dell'individuo prodotto dalla fede calvinistica. Essa ha conseguenze,

scrizioni divine, necessità che deriva dall'esigenza di far parte del corpo di Cristo (CALVINO, *Inst.*, III, 11, 10). Ma per il nostro particolare punto di vista il punto centrale del problema è piuttosto diverso. Quel pensiero dommatico avrebbe potuto formarsi anche con un carattere puramente istituzionale della Chiesa, e, com'è noto, in altri casi ciò si è anche avverato. Esso non ha in se stesso la forza psicologica di risvegliare iniziative sociali, di formare comunità e di dare a queste quella forza, che il Calvinismo dimostrò di possedere. Anche fuori delle comunità ecclesiastiche, di prescrizione divina, nel « mondo » si estrinsecò questa sua tendenza associativa. Qui appunto è decisiva la credenza che il Cristiano *comprovi* il suo stato di grazia mercé la sua azione « in maiorem Dei gloriam »; e la forte avversione contro ogni deificazione delle creature ed ogni attaccamento alle relazioni personali tra uomini, dovette gradualmente ed insensibilmente incanalare quest'energia nella via dell'azione oggettiva ed impersonale. Il Cristiano, cui sta a cuore la *comprova* di questo stato di grazia, agisce secondo i fini di Dio, e questi possono esser soltanto impersonali.

Ogni relazione puramente sentimentale — cioè non condizionata razionalmente — tra uomo ed uomo, nell'etica puritana, come in ogni etica ascetica, cade facilmente in sospetto di essere una deificazione della creatura. Per l'amicizia, oltre a quel che abbiam detto, lo dimostra assai chiaramente il seguente ammonimento: *It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us... It very often taketh up mens minds to as to binder their love of God.* (BAXTER, *Christian Directory*, IV, p. 253). Noi incontreremo sempre di nuovo tali argomenti. Il Calvinista si entusiasma al pensiero che Dio debba volere nella organizzazione del mondo, e quindi anche nell'ordinamento sociale, ciò che oggettivamente è più rispondente allo scopo della sua maggior gloria, non la creatura come fine a se stessa, ma l'ordinamento delle creature subordinato al volere di Lui. L'impeto d'azione dei Santi suscitato dalla dottrina dell'elezione mediante la grazia, si dirige perciò tutto verso un tentativo di razionalizzazione del mondo. Ed in particolare anche il pensiero, che l'utilità pubblica, o anche « *the good of the many* » come lo formula il Baxter (*Christian Directory*, IV, p. 262, colla citazione un po' forzata dalla Epist. ai Romani 9, 3), proprio nello stesso senso del più tardo razionalismo liberale, sia da preporsi al bene personale o privato dei singoli, nel Cristianesimo era conseguenza — per quanto poco, in ciò, ci fosse di nuovo — della ripulsione alla deificazione delle creature. La tradizionale avversione americana contro i servizi personali, dipende, seppure sempre in via indiretta oltreché da altri motivi che derivano da sentimenti democratici, anche da quella tradizione religiosa. E vi derivano del pari l'immunità, relativamente grande, dei popoli che furono puritani, dal Cesarismo, e l'atteggiamento degli Inglesi verso i loro uomini di stato interiormente più libero, da una parte più incline a « lasciar fare » i potenti, ma dall'altra ripugnante ad ogni innamoramento isterico verso di essi, ed all'ingenuo pensiero che si possa essere obbligati « per riconoscenza » all'obbedienza politica.

adunque, dapprima nel campo dogmatico [1]. Il mondo è destinato al solo scopo di servire alla glorificazione di Dio, ed il Cristiano eletto esiste solo per aumentare, per la sua parte, la gloria di Dio nel mondo, mediante l'esecuzione dei suoi comandamenti. Ma Dio vuole che il Cristiano operi nella società, poiché vuole che la forma sociale della vita sia ordinata secondo i suoi comandamenti ed in modo tale da corrispondere a quello scopo. Il lavoro sociale [2] del calvinista nel mondo è esclusivamente lavoro « in majorem gloriam Dei ». Questo carattere ha pertanto anche il lavoro professionale che è a servigio della vita terrena della comunità. Già in Lutero noi abbiamo trovato che la divisione professionale del lavoro è fatta derivare dall'« amor del prossimo ». Ma quello che in lui rimase un concetto incerto puramente dottrinale, nei Calvinisti diventò parte caratteristica del loro sistema etico.

L'amore del prossimo, poiché deve esser solo in servigio della gloria di Dio [3] e non delle creature [4], si manifesta

Si confronti questa posizione con quello che ci è accaduto di vedere in Germania — in senso positivo e negativo — dal 1878 in poi. Sulla peccaminosità della fede nell'autorità — che è ammissibile solo come impersonale e fondata sul contenuto della Scrittura — e perciò della stima esagerata degli uomini anche più santi e più eminenti, poiché con essa vien posta in pericolo eventualmente l'obbedienza verso Dio, v. BAXTER, *Christian Directory* (2ª ed. 1678), I, p. 56. Non appartiene al nostro oggetto l'indagare l'importanza politica della ripulsione alla deificazione delle creature e del principio che innanzi tutto nella Chiesa, e poi nella vita stessa, deve regnare Dio solo.

[1] Dovremo parlare spesso del rapporto tra « conseguenze » dogmatiche e psicologico-pratiche. Non c'è bisogno di osservare che le due cose non sono identiche.

[2] La parola « sociale » naturalmente qui non ha alcun riferimento al suo significato moderno, ma vien presa solamente nel senso di un'attività esercitata in mezzo alle organizzazioni politiche, ecclesiastiche, ecc., della comunità.

[3] Le opere buone, che vengono compiute per qualsiasi altro scopo, diverso dall'onore di Dio, sono peccaminose. Cfr. la Confessione di Hanserd Knollv, cap. XVI.

[4] Ciò che una tale « impersonalità » dell'amore del prossimo, condizionata dal fatto che la vita vien riferita esclusivamente a Dio, importi nello stretto campo della vita religiosa, si può illustrare mercè la condotta della *China Inland Mission* e della *International Missionaries' Alliance* (v. WARNECK, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5ª ed., pp. 99, 111). Con enorme spesa furono preparate

in prima linea nell'adempimento dei doveri professionali imposti dalla *lex naturae* e prende così il carattere obiettivo ed impersonale di servigio reso all'ordinamento razionale del mondo sociale che ci circonda. Poiché la forma e l'ordinamento, meravigliosamente disposti ad un fine, di questo mondo, che già secondo la rivelazione biblica, ed anche secondo la naturale intelligenza, è manifestamente destinato a servire all'utilità della razza umana, fanno riconoscere che il lavoro in servigio di questa impersonale

schiere numerosissime di missionari, p. es. circa mille per la sola Cina, per offrire, in senso strettamente letterale, il Vangelo, a tutti i pagani, perché Cristo ha comandato questo e ne fa dipendere il suo ritorno. Se coloro a cui si predica in siffatto modo vengano conquistati al Cristianesimo e divengano pertanto partecipi della salvezza, perfino se capiscano o no la lingua dei missionari è, secondo le loro dottrine, cosa secondaria e che riguarda solo Iddio, che solo può decidere in proposito. La Cina avrebbe, secondo Hudson Taylor (v. WARNECK, *op. cit.*) circa 30 milioni di famiglie! 1000 missionari potrebbero recarsi ogni giorno da 50 famiglie (!) eccosì il Vangelo potrebbe essere offerto a tutti i Cinesi in mille giorni, cioè in meno di tre anni. È lo stesso preciso schema, secondo il quale il Calvinismo esercitava la sua disciplina ecclesiastica; lo scopo era non la salute delle anime invigilate, che riguardava esclusivamente Iddio, e, in pratica, era loro affare privato, e che non poteva essere influenzata in alcun modo con mezzi disciplinari ecclesiastici, ma sibbene la maggior gloria di Dio. Certamente il Calvinismo in quanto tale non porta la responsabilità di quelle moderne opere missionarie, che hanno la loro origine in iniziative di diverse denominazioni religiose. Calvino personalmente rigetta il dovere delle missioni tra i pagani poiché la diffusione della religione è *unius Dei opus*. Ma tuttavia esse traggono manifestamente la loro origine da quel modo di pensare influenzato dall'etica puritana, secondo il quale si fa abbastanza per l'amore del prossimo, quando si adempiono i comandamenti di Dio per la sua gloria. Con ciò si dà anche al prossimo ciò che gli appartiene e il di più è cosa che riguarda il Signore.

« L'umanità » dei rapporti verso il prossimo è, per così dire, morta. E ciò si manifesta nelle circostanze più diverse. Ecco un esempio — per dare un piccolo saggio di quell'atmosfera — sul terreno della carità dei riformati, che sotto certi aspetti viene a ragione celebrata: gli orfani di Amsterdam portavano, ancora nel secolo XX, le giacche e i pantaloni, dall'alto in basso, per metà rossi e neri, oppure rossi e verdi, quasi un vestito da pazzi, e così erano condotti in parata in chiesa. Per la sensibilità del passato essi erano certamente uno spettacolo altamente edificante, e servivano alla gloria di Dio appunto per ciò che ogni sensibilità « umana » avrebbe dovuto sentirsene offesa. E similmente, come vedremo, perfino in ogni dettaglio dell'attività privata professionale. Naturalmente tutto ciò indica solo una tendenza e noi stessi dovremo fare, più oltre, determinate restrizioni. Ma essa doveva esser messa in chiaro come una tendenza di questa religiosità ascetica.

utilità sociale torna ad incremento della gloria di Dio e perciò è da Dio stesso voluto. I Puritani — e per tutt'altre ragioni, gli Ebrei — trovavano cosa di per sé comprensibilissima il mettere da parte il problema della Teodicea e tutte le questioni sul « senso » del mondo e della vita, in cui altri si logoravano. E in un certo senso, del resto, così avvenne generalmente nella religiosità cristiana non mistica. A questa economia di forze nel Calvinismo si aggiunse un altro tratto caratteristico che agiva nella stessa direzione. Nel Calvinismo non esisteva dualismo tra l'« individuo » e l'« etica » (nel senso di Sören Kierkegaard), sebbene nelle questioni religiose ponesse l'individuo come completamente autonomo. Non è questo il luogo di analizzare le ragioni di questo fatto e l'importanza di questi punti di vista per il razionalismo politico ed economico del Calvinismo. In essi si trova la fonte del carattere utilitario dell'etica calvinista e ne provennero del pari importanti caratteri della concezione calvinista della professione [1]. Ma qui noi torniamo ancora una volta alla particolare considerazione della dottrina della predestinazione.

Poiché per noi il problema decisivo è anzitutto questo: come venne sopportata [2] una tale dottrina in un tempo,

[1] Del tutto diversa è la posizione, in tutti questi problemi, dell'etica di Port Royal determinata dalla predestinazione, ma orientata in senso mistico e ultramondano; cioè, cattolico. (v. HONIGSHEIM, *op. cit.*).

[2] LO HUNDESHAGEN (*Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, 1864, I, p. 37) esprime l'opinione — di poi frequentemente ripetuta — che il dogma della predestinazione sia stata dottrina di teologhi, e non dottrina popolare. Ciò è vero soltanto se si identifica il concetto di « popolo » colla massa dei ceti inferiori privi di istruzione. Ed anche in tal caso ciò si verifica con molte limitazioni. Il KÖHLER (*op. cit.*) trovò in Olanda, verso il 1840, nelle masse appunto (s'intende con ciò la piccola borghesia) una severa coscienza del dogma della predestinazione: chi negava il doppio decreto era per essi un eretico e un reprobo. Egli stesso fu interrogato intorno al momento della sua rinascita (secondo il concetto della predestinazione). Da Costa e la « separazione » del de Cock, ne erano a loro volta condizionati. Non soltanto Cromwell — che già lo ZELLER (*Das theologische System Zwinglis*, p. 17) aveva tolto ad esempio per dimostrare, come con un paradigma, l'efficacia del dogma — ma anche i suoi

per il quale l'al di là non solo era più importante, ma sotto molti rispetti, anche più sicuro di tutti gli interessi

« Santi » sapevano tutti molto bene di quel che si trattava ed i Canoni delle Sinodi di Dordrecht e di Westminster si presentavano in primo piano come problemi nazionali.

I « Tryers » e gli « Ejectors » di Cromwell ammettevano solo i seguaci della predestinazione e BAXTER (*Life*, I, p. 72), sebbene avversario della dottrina, ne giudica notevole l'influenza sulla qualità del clero. È assolutamente escluso che i pietisti riformati, che i seguaci delle conventicole inglesi ed olandesi non fossero in una posizione sicura di fronte alla dottrina; fu proprio questa che li spinse a riunirsi per cercare la *certitudo salutis*.

Ciò che importasse ed inversamente ciò che non importasse la dottrina della predestinazione, dove essa era soltanto dottrina di teologi, può mostrarlo il Cattolicesimo ortodosso, al quale essa non è rimasta affatto estranea come dottrina esoterica ed in forma incerta. Il punto decisivo consisteva nel ripudio dell'opinione che l'individuo singolo dovesse considerarsi e conservarsi eletto. Cfr. la Dottrina Cattolica, per es. presso Ad. VON WYCHI, *Tractatus de Praedestinatione*, Colonia, 1708. Non si può indagare in questo luogo fino a qual punto la credenza di Pascal nella predestinazione fosse ortodossa. Lo Hundeshagen, a cui tale dottrina è antipatica, trae manifestamente le sue impressioni in prevalenza da situazioni tedesche. Questa sua antipatia ha la sua ragione nell'opinione, cui è giunto per via puramente deduttiva, che essa debba condurre al fatalismo morale ed all'antinomismo.

Questa opinione è stata ribattuta dallo Zeller nell'op. cit. Non si può d'altra parte negare che un tal processo fosse possibile; Melantone e Wesley ne parlano; ma è cosa caratteristica che in tutti e due i casi si trattava di una combinazione con una fede religiosa a fondo sentimentale. Tale conseguenza era nell'essenza stessa di questa religiosità cui mancava il concetto razionale della conservazione della grazia. Nell'Islam sono apparse queste conseguenze fatalistiche; ma perché? Perché la predestinazione islamica agiva come predeterminazione sui destini della vita terrena, e non come una predestinazione sulla salute ultraterrena, e perché, in conseguenza di ciò, l'elemento eticamente decisivo, la *Bewährung* del predistinato non aveva alcuna azione nell'Islam; e ne poteva perciò scaturire come conseguenza solo l'intrepidezza in guerra, come nella « moira », ma non metodi di vita, per i quali mancava appunto la ricompensa religiosa. (V. la dissertazione teologica di F. ULLRICH, *Die Vorherbestimmung im Islam und Christentum*, Heidelberg 1912). Le attenuazioni della dottrina apportate dalla pratica — p. es. in Baxter — non intaccarono la sua essenza fino a tanto che non fu toccato il concetto del decreto divino di elezione che riguardava l'individuo concreto, e della sua prova. Sopra a tutto infine tutte le grandi figure del Puritanesimo (nel più largo senso della parola) sono uscite da questa dottrina, la cui cupa severità influenzò il loro sviluppo giovanile: Milton come — sia pure con una attenuazione sempre maggiore — Baxter, e perfino il più tardo Franklin, che pur pensava assai liberamente. La loro emancipazione negli anni più maturi corrisponde, in particolare, allo svolgimento, che fece il movimento religioso nel suo insieme. Ma tutti i grandi « revivals » ecclesiastici per lo meno in Olanda e nelle maggior parti dei casi anche in Inghilterra si ricollegarono sempre nuovamente a questa dottrina.

della vita terrena? [1]. Una domanda doveva sorgere per ogni credente e spingere in un secondo piano tutti gli altri interessi: sono io dunque fra gli eletti? e come posso acquistar la certezza di questa elezione? [2]. Ma per Calvino stesso questo problema non esisteva. Egli si sentiva come uno strumento ed era sicuro del suo stato di grazia. Perciò alla domanda come possa il singolo acquistar la certezza della propria salute egli dà, in fondo, una sola risposta: che noi dobbiamo contentarci della conoscenza della decisione di Dio e della costante fiducia in Cristo che è un effetto della vera fede. Egli rigetta per principio, come un tentativo temerario, di penetrare negli arcani di Dio, l'ipotesi che si possa riconoscere negli altri, dalla loro condotta, se siano eletti o reprobi.

Gli eletti in questa vita non si distinguono esteriormente in nulla dai reprobi [3] ed anche tutte le esperienze soggettive degli eletti sono possibili, come *ludibria spiritus sancti*, anche nei reprobi, colla sola eccezione di quella religiosa fiducia *finaliter* costante. Così gli Eletti sono e rimangono l'invisibile Chiesa di Dio. Naturalmente diversa fu la posizione degli epigoni, e già quella di Beza, e sopra a tutto del largo stuolo degli uomini comuni. Per essi la *certitudo salutis* nel senso della riconoscibilità dello stato

[1] È lo stato d'animo imperiosamente dominante che forma la nota fondamentale del *Pilgrim's progress* di BUNYAN.

[2] Questo problema per il Luterano dell'epoca degli epigoni — anche astrazion fatta dal dogma della predestinazione — era più estraneo che per il Calvinista, non perché il primo avesse minor interesse per la salute della sua anima, ma perché nello svolgimento della Chiesa Luterana emerse sempre più in questa il carattere di istituto salutifero, così che il singolo si sentiva oggetto della sua attività, e come da essa protetto. Solo il Pietismo risvegliò — in maniera caratteristica — il problema anche nel Luteranesimo. Ma la questione della *certitudo salutis* fu di per se stessa addirittura centrale per ogni religione redentrice non sacramentale; fosse essa Buddismo, Giainismo o qualsivoglia altra; e questo non va dimenticato. Da essa avevano origine tutti gli impulsi psicologici di carattere religioso.

[3] Così, espressamente, nella lettera al Bucer, *Corpus Reformatorum*, 29, p. 883 e sgg. Cfr. tuttavia su ciò SCHEIBE, *op. cit.*, p. 30.

di grazia, dovette salire ad una importanza assolutamente prevalente[1] e dappertutto dove si affermò la dottrina della predestinazione, comparve il problema se vi fossero segni certi, per cui si potesse riconoscere l'appartenenza agli « electi ». Non soltanto tale questione ha avuto per lungo tempo una importanza centrale nello svolgimento del Pietismo, sviluppatosi dapprima sul terreno della Chiesa Riformata, ed in un certo senso per qualche tempo è stata con esso costitutiva; ma, quando considereremo l'importanza, di così larga portata, della dottrina e della pratica riformata circa l'Eucaristia, dovremo dire ancora qual parte abbia avuto, durante tutto il secolo XVII, anche fuori del Pietismo, la possibilità di provare lo stato di grazia dell'individuo, per es., per la sua ammissione all'Eucaristia; cioè per l'atto del culto centrale e decisivamente influente sulla posizione sociale di chi vi partecipava.

Per lo meno era impossibile, sempre che si affacciasse il problema dello stato di grazia individuale, di limitarsi alla testimonianza personale della fede costante, che è prodotta dalla grazia nell'uomo, a cui rinviava Calvino, senza che, in linea di principio almeno[2], la dottrina ortodossa la avesse mai formalmente rinnegata[3].

[1] La Confessione di Westminster promette pure agli eletti (XVIII, 2) la certezza infallibile della grazia, sebbene noi, con tutto il nostro agire, rimaniamo « inutili schiavi » (XVI, 2) e la lotta contro il Maligno duri quanto la vita (XVIII, 3). Ma anche l'eletto deve lottare a lungo per raggiungere la *certitudo*, che gli viene dalla coscienza dell'adempimento del proprio dovere e di cui il credente non sarà mai completamente privato.

[2] V. p. es. OLEVIAN, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 257; HEIDEGGER, *Corpus Theologiae*, XXIV, p. 87 e sgg. ed altri passi in HEPPE, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche* (1861), p. 425.

[3] La genuina dottrina calvinistica rinviava alla fede ed alla coscienza della comunione con Dio nei Sacramenti ed accennava solo subordinatamente agli « altri frutti dello spirito ». V. i passi in HEPPE, *Dogmatik der evang. reformierten Kirche*, p. 425. Con grande insistenza Calvino ha rifiutato le opere, quali segni del proprio valore dinanzi a Dio, sebbene esse fossero per lui, come per i Luterani, frutti della fede (*Instit.* III, 2, 37, 38). L'indirizzo pratico della riprova della grazia attraverso le opere, che è caratteristica dell'ascesi, procede paralle-

Sopra a tutto non lo poteva la prassi della cura dell'anima, che a passo a passo doveva contendere con le preoccupazioni suscitate dalla dottrina. Essa si accomodò con queste difficoltà in diverse maniere [1]. Fintantoché il dogma dell'elezione mediante la grazia non venne interpretato diversamente, attenuato, e, nella sostanza, abbandonato [2], si presentano come caratteristici, due tipi di consigli per la salvezza delle anime, tra loro connessi. Da una parte viene addirittura fatto un dovere di ritenersi eletti e di respingere ogni dubbio come un assalto del demonio [3], poiché la scarsa sicurezza di se stesso è conseguenza di fede insufficiente, cioè di insufficiente efficacia della grazia.

L'ammonimento dell'Apostolo di consolidare la propria « vocatio » vien qui dunque interpretato come il dovere di conquistare nella lotta quotidiana la certezza subiettiva della propria elezione e giustificazione. Invece dei peccatori umili, cui Lutero promette la grazia, se si affidino a Dio con fede e contrizione, vengono educati quei « Santi » consci di se stessi [4], che noi ritroviamo negli adamantini commercianti puritani di quell'epoca eroica del capitalismo ed in taluni esemplari anche dei nostri tempi. E d'altra

lamente alla trasformazione subita dalla dottrina di Calvino, per la quale, come per quella luterana, la purezza della dottrina ed i sacramenti distinguono, innanzitutto, la vera Chiesa; ma poi, si giunge alla parificazione della « disciplina » agli altri due segni distintivi. Questo svolgimento si può seguire nei passi dell'opera cit. dello Heppe, pp. 194-195, e anche attraverso il modo con cui, già alla fine del sec. XVI, nei Paesi Bassi si veniva ammessi nella comunità: sommissione espressa e quasi contrattuale alla disciplina come condizione principale.

[1] Su ciò vedi fra gli altri le osservazioni di SCHNECKENBURGER, *op. cit.*, p. 48.

[2] Così in Baxter riappare la differenza tra *mortal* e *venial sin* proprio come nella dottrina cattolica. Il primo è segno di stato di grazia mancante, cioè non attuale, e solo una *conversion* di tutto l'uomo può dare la garanzia del suo possesso. Il secondo non è inconciliabile collo stato di grazia.

[3] Così, con sfumature diverse, Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. V. inoltre gli esempi nell'*op. cit.* di SCHNECKENBURGER, p. 262.

[4] La concezione dello « stato di grazia » come della qualità di un determinato stato (come lo stato ascetico nella Chiesa antica) si ritrova spesso, fra gli altri ancora in SCHORTINGHUIS (*Het innige Christendom*, 1740, opera proibita dagli Stati Generali).

parte, come mezzo migliore per raggiungere quella sicurezza di sé, fu raccomandato un indefesso lavoro professionale [1]. Esso ed esso solo dissipa il dubbio religioso e dà la sicurezza dello stato di grazia.

Il fatto che il lavoro professionale mondano fosse ritenuto valido a tale scopo, che esso fosse considerato, per così dire, come il mezzo adatto per reagire contro i timori religiosi, trova tuttavia la sua ragione in caratteri profondi della sensibilità religiosa coltivata dalla Chiesa Riformata, i quali vengono poi chiaramente alla luce, col loro contrasto col Luteranesimo, nella dottrina della giustificazione mediante la fede. Nel bel ciclo di lezioni dello Schneckenburger queste differenze sono analizzate così finemente e così obiettivamente, con riserva di ogni giudizio di valore [2]

[1] Così è, come vedremo più oltre, in infiniti passi del *Christian Directory* di BAXTER e nella sua chiusa. Questa raccomandazione del lavoro professionale per scacciare la paura della propria miseria morale ricorda l'interpretazione psicologica di Pascal della bramosia di denaro e dell'ascesi professionale come di un mezzo ritrovato per nascondersi con disinvoltura la propria nullità morale.

In lui appunto la credenza nella predestinazione, insieme colla convinzione della originaria miseria di ogni creatura, è posta interamente a servizio della rinuncia al mondo e della contemplazione, che vien raccomandata come l'unico mezzo per liberarsi dal peso del peccato e per raggiungere la certezza della salute. Il dott. Paolo Honigsheim nella già citata Dissertazione (parte di un lavoro più ampio, che spero sarà continuato), ha fatto acute osservazioni sull'enunciazione cattolica ortodossa del concetto di professione e su quella giansenistica. Nei Giansenisti manca ogni accenno alla certezza della salute con un'attività profana. La loro concezione della « vocazione » ha molto più fortemente di quella luterana ed anche di quella cattolica ortodossa, il senso di un adattamento alla posizione che ci è data nella vita, adattamento che vien imposto non solo dall'ordine sociale, come nel Cattolicesimo, ma anche dalla voce della propria coscienza (HONIGSHEIM, *op. cit.*, p. 139 e sgg.).

[2] Ai suoi punti di vista si connette anche lo schizzo, molto acuto, del Lobstein nella *Festgabe* in onore di H. Holtzmann, che va del pari confrontato per quanto diremo. Gli si è rimproverata la accentuazione troppo forte del « Leitmotiv » della *certitudo salutis*. Ma proprio qui vanno distinti la Teologia di Calvino dal Calvinismo e il sistema teologico dai bisogni della cura dell'anima.

Dal problema « come posso io esser sicuro della mia salvezza? » uscirono tutti i movimenti religiosi, che presero più larghi ceti. Quel problema — già lo abbiamo detto — ha una parte centrale non soltanto in questo caso, ma in tutta la storia delle religioni, in generale, fra le altre, p. es. in quella indiana. E come potrebbe essere altrimenti?

che le seguenti brevi osservazioni possono, nella sostanza, riallacciarsi senz'altro alla sua esposizione.

La più alta esperienza religiosa, cui tende la religiosità luterana, quale si sviluppò sopra a tutto nel corso del XVII secolo, è la *Unio mystica* colla Divinità [1]. Come indica la parola stessa, che in tal forma è sconosciuta alla Chiesa Riformata, si tratta di un sentimento della divinità come sostanza; l'impressione di un reale penetrare del divino nell'anima credente; il che è qualitativamente uguale agli ef-

[1] Non si può d'altra parte negare che il pieno svolgimento di questo concetto ha avuto luogo solo nel tardo Luteranesimo (Praetorius, Nicolai, Meisner). Ma lo si può trovare anche in Johannes Gerhard e precisamente nel senso qui accennato. Il RITSCHL nel quarto libro della sua *Geschichte des Pietismus* (vol. II, p. 3 e sgg.) considera l'introduzione di questo concetto nella religiosità luterana come la rinascita o l'accettazione di una forma di religiosità cattolica. Egli non contesta (p. 10) che il problema della certezza individuale della salute sia stato lo stesso in Lutero e nei Mistici cattolici, ma crede che la soluzione, nei due campi, fosse precisamente opposta. Io non mi posso certamente permettere un giudizio in questo argomento. Naturalmente ciascuno si accorge che l'aria che si respira nella *Freiheit eines Christenmenschen* è diversa tanto dallo zuccheroso gingillarsi col « caro piccolo Gesù » della tarda letteratura da una parte quanto, dall'altra, dal sentimento religioso di Tauler. E parimenti la conservazione dell'elemento mistico-magico nella dottrina luterana dell'Eucaristia ha certamente motivi religiosi diversi da quella religiosità « bernardina » — sentita col sentimento del *Cantico dei Cantici* — alla quale sempre di nuovo si appiglia il Ritschl come a fonte, a cui si nutrì il sentimento eucaristico di un rapporto « coniugale » con Cristo. Ma quella dottrina dell'Eucaristia non potrebbe tuttavia aver contribuito al risveglio di una religiosità mistica? Inoltre non è per nulla esatto — per far da ora questa osservazione — che la libertà del mistico consistesse solo nel ritirarsi dal mondo (RITSCHL, *op. cit.*, p. 11). Specialmente il Tauler in trattazioni molto interessanti per la psicologia religiosa ha presentato come effetto pratico di quelle contemplazioni notturne, che raccomanda nell'insonnia, l'ordine che mediante esse si porta anche fra i pensieri rivolti al lavoro professionale mondano: « Solo con questo mezzo (cioè col mistico congiungimento con Dio nella notte prima del sonno) viene rischiarata la ragione e vien rafforzato il cervello e l'uomo durante tutto il giorno viene preso tanto più facilmente e divinamente dall'interna convinzione, che si è veramente unito con Dio; allora tutte le sue opere sono ordinate. E però, se l'uomo a questo modo si è preparato, alle sue opere, se a questo modo ha messo il suo fondamento sulla virtù, le sue opere — quando egli passi alle cose reali — saranno virtuose e divine » (*Prediche*, f. 318). In ogni caso si vede che la contemplazione mistica e la concezione razionale della professione di per se stesse non si escludono. Il contrario avviene là dove la religiosità prende un carattere addirittura isterico, caso che non si verifica né presso tutti i Mistici né presso tutti i Pietisti.

fetti della contemplazione nei mistici tedeschi, e che si distingue per il suo carattere passivo, tendente alla soddisfazione del desiderio di pace in Dio, e per la disposizione tutta interiore dell'animo. Ma una religiosità che di per sé abbia un indirizzo mistico, non soltanto è molto ben conciliabile con un senso eminentemente realistico dei dati empirici — come è noto dalla storia della filosofia — anzi può essere addirittura il punto d'appoggio di quel senso realistico, a causa del ripudio di dottrine dialettiche; ma del pari, anche indirettamente, la mistica può tornare a vantaggio di una condotta razionale della vita. Tuttavia al suo rapporto col mondo manca naturalmente la valutazione positiva dell'attività esteriore. Ed oltre a ciò nel Luteranesimo la *unio mystica* era combinata con quel profondo sentimento di indegnità dovuta al peccato originale, sentimento che doveva assicurare con cura la *poenitentia quotidiana* del credente luterano, rivolta alla conservazione della umiltà e della semplicità indispensabili per il perdono dei peccati. La religiosità specificatamente riformata, invece, ripudiò nettamente, fin da principio, tanto la quietistica fuga dal mondo di Pascal quanto questo stato d'animo luterano rivolto ad una religiosità puramente interiore. Per l'assoluta trascendenza di Dio di fronte a tutte le creature, era esclusa la reale penetrazione del Divino nell'anima umana: *finitum non est capax infiniti*. La comunione di Dio con i favoriti dalla sua grazia poteva avvenire e divenir cosciente solo in questo modo: che Dio agiva (*operatur*) in essi e che essi ne erano consapevoli; cioè che la loro azione scaturiva dalla fede causata dalla grazia divina, e che a sua volta questa fede si legittimava come causata da Dio nella qualità di quell'azione. Ne derivano differenze profonde ed acute, delle contingenze per la salvezza, valide in genere per la classificazione di ogni

religiosità pratica [1]: il virtuoso della religione può acquistar sicurezza del suo stato di grazia o in quanto si sente un *recipiente* o in quanto si sente uno *strumento* della Potenza divina. Nel primo caso la sua vita religiosa inclina alla mistica del sentimento, nel secondo all'azione ascetica. Al primo tipo si avvicina maggiormente Lutero, al secondo appartiene il Calvinismo. Anche il Riformato voleva salvarsi *sola fede*. Ma poiché già secondo l'opinione di Calvino tutti i sentimenti e gli stati d'animo, per sublimi che appaiano, sono fallaci [2], la fede deve esperimentarsi nei suoi effetti oggettivi per poter servire come base sicura alla *certitudo salutis*; deve essere una *fides efficax* [3]; e l'ap-

[1] Su ciò v. i Saggi seguenti sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [qui non tradotti: v. la nota 1, p. 179].

[2] In questo presupposto il Calvinismo è vicino al Cattolicesimo ufficiale. Ma per i Cattolici ne veniva come conseguenza la necessità del sacramento della confessione; per i Riformati la necessità della riprova attraverso l'azione pratica nel mondo.

[3] V. p. es. già Beza (*De praedestin. doct. ex praelect., in Rom.* 9.a *Raph. Englino exc.*, 1584), p. 133... *sicut ex operibus vere bonis ad santificationis donum, a sanctificatione ad fidem... ascendimus: ita ex certis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem, et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus...* Solo rispetto ai segni che darebbero a concludere dello stato di reprobo occorre essere prudenti, poiché si tratta dello *stato finale*. (Il pensiero puritano su questo punto fu diverso). V. inoltre le profonde considerazioni di Schneckenburger (*op. cit.*), che però cita solo una categoria limitata della relativa letteratura. In tutta la letteratura puritana appare sempre di nuovo questo tratto. *It will not be said: did you believe? but: were you Doers, or Talkers only?* — dice Bunyan. Secondo Baxter (*The saints' everlasting rest*, cap. XII), il quale insegna la forma più moderata della predestinazione, la fede è la sottomissione a Cristo col cuore e nell'azione. *Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause*, rispose egli all'obbiezione, che il volere non è libero e che Dio soltanto ci nega la capacità di salvarci (*Works of the Puritan Divines*, IV, p. 155). L'esame di Fuller (lo storico delle Chiese) si limitò alla sola domanda intorno alla riprova pratica della grazia ed alla attestazione, desunta dal proprio intimo, dello stato di grazia nella condotta della vita. Non altrimenti lo Howe nel passo già citato. L'esame delle *Works of the Puritan Divines* ce ne dà documenti ad ogni pié sospinto. Non di rado furono addirittura scritti ascetici cattolici, che ebbero per conseguenza la «conversione» al Puritanesimo; così per Baxter un trattato gesuitico. Queste concezioni non furono una novità assoluta di fronte alla dottrina di Calvino stesso (cfr. *Inst. Christ.*, c. I, ediz. originale

pello alla salvezza deve essere un *effectual calling* (espressione usata dalla *Savoy Declaration*). Se si pone la domanda a quali frutti il riformato può inequivocabilmente riconoscere la vera fede, ci vien risposto: ad una condotta di vita da parte del Cristiano, che serva alla maggior gloria di Dio.

Ciò che serve a tal fine, risulta dal volere di Dio, direttamente rivelato nella Bibbia, o indirettamente riconoscibile negli ordinamenti del mondo da lui creati e rivolti ad un fine (*lex naturae*) [1].

Si può controllare il proprio stato di grazia specialmente confrontando il proprio stato d'animo con quello che, secondo la Bibbia, fu proprio degli Eletti, per es. dei patriarchi [2]. Solo un eletto ha realmente la *fides efficax* [3], egli solo è capace, in seguito alla rinascita (*regeneratio*) ed alla santificazione (*sanctificatio*) che ne consegue, di aumentare, durante tutta la sua vita, la gloria di Dio con opere buone, in realtà e non nella sola apparenza. Ed in quanto egli è cosciente del fatto che la sua condotta, per

1536, pp. 97, 112). Ma in Calvino la certezza della grazia non si poteva raggiungere neppure per questa via (*ibid.*, 147). Ci si appellava anche comunemente a S. Giovanni, I, 3, 5 ed a passi analoghi. La necessità della *fides efficax* — per anticipar questo fin da ora — non è limitata ai Calvinisti in senso stretto. Professioni di fede battiste nell'articolo sulla Predestinazione trattato anche dei frutti della fede (*and that its* — della *regeneration* — *proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life*: Art. 7 della professione di fede riprodotta in *The Baptist Church Manual* di J. N. Brown DD. Filadelfia, Am. Bapt. Publ. Soc.). Parimenti il trattato *Oliif Tacxken*, con influenze mennonitiche, che fu accettato dal Sinodo di Haarlem nel 1649, comincia (p. 1) colla domanda a che si riconoscano i figli di Dio e risponde (p. 10): *Nu al is 't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteeken... om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren.*

[1] Furono già fatti alcuni accenni all'importanza di questa per il contenuto materiale dell'etica sociale. Qui si tratta non del contenuto, ma dell'impulso ad agire moralmente.

[2] È evidente che questa concezione dovette favorire la penetrazione nel Puritanesimo dello spirito giudaico dell'antico testamento.

[3] Così dice la *Savoy Declaration* dei *members* della *Ecclesia pura*: essi sono *saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking.*

lo meno nel suo carattere fondamentale e nel costante proposito (*propositum oboedientiae*), riposa su di una forza in lui vivente [1] per la maggior gloria di Dio, che dunque non soltanto è voluta, ma sopra tutto è *operata* [2] da Dio, egli raggiunge il sommo bene cui tende questa religiosità: la certezza della grazia [3]. Che essa debba esser raggiunta, viene ribadito sulla base della II Epist. ai Corinzi, 13, 5 [4]. Quanto inadatte sono le buone opere come mezzo per raggiungere la salvezza — poiché anche l'Eletto rimane creatura, e tutto quel che egli fa rimane ad infinita distanza addietro rispetto alle esigenze di Dio — tanto sono indispensabili come segno dell'elezione [5]. Esse sono il mezzo tecnico, non per ottenere la salvezza, ma per liberarsi dall'ansia per la salvezza.

In questo senso esse vengono a volte indicate come indispensabili alla salvezza [6] o viene ad esse collegata la *possessio salutis* [7]. Ma questo in sostanza significa praticamente che « chi s'ajuta Iddio l'ajuta » [8], che dunque il Calvinista, come vien detto incidentalmente, crea da sé [9]

1 *A principle of goodness*, CHARNOK nei *Works of the Pur. Div.*, p. 75.

2 La conversione è, come si esprime occasionalmente Sedgwick, una « copia conforme del decreto di elezione ». E chi è eletto, viene anche chiamato all'obbedienza e ne viene reso capace, insegna Bailey. Soltanto coloro che Dio chiama alla fede, che trova la sua espressione nella condotta dell'eletto, sono veri credenti, non solo *temporary believers*, come insegna la professione di fede battista di Hanserd Knolly.

3 Si confronti la chiusa del *Christian Directory* di BAXTER.

4 Così per esempio in CHARNOCK, *Self-Examination*, p. 183, per ribattere la dottrina cattolica della *dubitatio*.

5 Questa argomentazione ritorna sempre p. es. nella *Theologia practica* di JOH. HOORNBECK, per es. II, pp. 70, 72, 182; I, p. 160.

6 Per es. dice la *Conf. Helvet.*, 16: *et improprie his* (alle opere) *salus adtribuitur*.

7 V., per tutto quel che precede, SCHNECKENBURGER, p. 80 e sgg.

8 *Si non es praedestinatus fac ut praedestineris*, sembra che dicesse già S. Agostino.

9 Si ricorderà il detto di Goethe, che nella sostanza esprime la stessa cosa: « Come ci si può conoscere? Non osservandosi, ma agendo. Cerca di fare il tuo dovere e saprai ciò che è in te. Ma quale è il tuo dovere? L'esigenza del giorno ».

la propria salvezza — correttamente si dovrebbe dire la certezza di essa — ma che questo suo creare non consiste, come nel Cattolicismo, in un graduale accumulare di singole azioni meritorie, ma in un controllo sistematico di se stesso che ad ogni momento si trova dinanzi all'aternativa: sono io eletto o dannato? Con ciò noi arriviamo ad un punto molto importante delle nostre osservazioni.

È noto che da parte luterana fu mosso sempre nuovamente il rimprovero di « santificazione delle opere » a questo processo di pensiero che con crescente chiarezza [1] si elaborava nelle chiese e nelle sette riformate [2], e certamente a

[1] Poiché anche per Calvino riman fermo che la *santità* deve mostrarsi anche nell'apparenza (*Instit.*, IV, 1, §§ 2, 7, 9) ma il limite tra i santi e non santi rimane irriconoscibile per la sapienza umana. Noi dobbiamo credere che là dove la parola di Dio viene annunciata pura in una Chiesa organizzata ed amministrata secondo la sua legge, debbano trovarsi anche degli Eletti, anche se irriconoscibili per noi.

[2] La religiosità calvinista è uno dei molti esempi che si trovano nella storia delle religioni, del rapporto di conseguenze (per la condotta pratica religiosa) derivante logicamente e psicologicamente da determinati pensieri religiosi. Logicamente si dovrebbe dedurre il fatalismo come conseguenza della predestinazione. Ma l'effetto psicologico, in seguito all'inserimento del concetto di riprova della grazia, fu precisamente l'opposto. (Per un motivo che in principio è simile, i seguaci di Nietzsche rivendicano un significato etico positivo per il pensiero dell'eterno ritorno. Ma qui si tratta di una vita futura, verso la quale chi agisce non è affatto tenuto responsabile da continuità di coscienza, mentre presso i Puritani il motto era: *tua res agitur*). Lo HOORNBECK (*Theologia practica*, vol. I, p. 159) discute già in modo elegante, nella lingua del tempo, il rapporto tra elezione mediante la grazia e l'azione: gli eletti sono, appunto mercé la loro elezione, inaccessibili al fatalismo, e precisamente nel respingere le conseguenze fatalistiche si esperimentano coloro *quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*. L'interferenza di interessi pratici rompe le conseguenze fatalistiche che logicamente si potrebbero dedurre (e che nonostante tutto sono talora apparse anche di fatto). Ma d'altra parte il contenuto concettuale di una religione — come mostra appunto il Calvinismo — ha un'importanza di gran lunga maggiore di quel che, per es., non sia disposto ad ammettere WILLIAM JAMES (*The varieties of religious experience*, 1902, p. 444 e sgg.). Per l'appunto l'importanza dell'elemento razionale nella metafisica religiosa si manifesta in modo classico nei grandiosi effetti, che specialmente la struttura del concetto calvinistico di Dio ha esercitato sulla vita. Se il Dio dei Puritani ha operato nella storia come nessun altro prima o dopo di lui, lo hanno reso di ciò capace sopratutto quegli attributi, dei quali la forza del pensiero lo ha rivestito. (La valutazione « pragmatica » che il James fa dell'importanza delle idee religiose secondo la misura del loro affermarsi e convalidarsi nella vita, è del resto di per se stessa un ge-

ragione, se con ciò si intendevano le conseguenze pratiche per la vita quotidiana della media dei Cristiani Riformati [1]; per quanto giustificata fosse la ribellione dei criticati contro l'identificazione della loro posizione dogmatica colla dottrina cattolica. Poiché non vi è stata mai una forma più alta di valutazione religiosa dell'agir moralmente di quella che il Calvinismo creò nei suoi seguaci. Ma decisiva per l'importanza pratica di questa specie di « santità delle opere » è più

nuino prodotto del mondo concettuale della patria puritana di questo eminente pensatore). L'esperienza religiosa in se stessa è naturalmente irrazionale, come ogni esperienza vissuta. Nella sua forma più alta, quella mistica, essa è addirittura l'esperienza κατ' ἐξοχὴν e come il James ha descritto molto bene, si distingue per la sua assoluta incomunicabilità; essa ha un carattere specifico, ed appare come « conoscenza », ma non si può riprodurre adeguatamente col mezzo dei nostri strumenti linguistici e concettuali. Ed è anche esatto che ogni esperienza religiosa nel tentativo di una formulazione razionale perde tanto più in contenuto quanto più procede la formulazione concettuale stessa. Qui è riposto il motivo dei tragici conflitti di ogni teologia razionale, come seppero appunto nel sec. XVII le sette battiste. Ma quella irrazionalità — che del resto non è esclusivamente particolare dell'esperienza religiosa, ma in senso e in misura diversa, di ogni esperienza, non impedisce che sia appunto della più alta importanza pratica, sapere di qual natura sia il sistema concettuale che, per così dire, confisca a suo vantaggio l'immediata esperienza religiosa e la dirige nelle sue vie; poiché in tempi di forte influenza della Chiesa sulla vita e di intenso sviluppo di interessi dogmatici, da ciò si sviluppa la maggior parte di quelle differenze, praticamente così importanti nelle loro conseguenze etiche, che esistono fra le varie religioni del mondo. Tutti coloro che conoscono le fonti storiche sanno quanto forte, misurato con metro odierno, fosse l'interesse per i dogmi anche da parte dei laici al tempo delle lotte di religione. Si può fare un parallelo solo colla idea, in fondo addirittura superstiziosa, che il moderno proletariato si fa di quel che la scienza possa fare e dimostrare.

[1] Il BAXTER, *The Saints' everlasting rest*, I, 6, risponde alla domanda *Whether to make salvation our end be not mercenary of legal? — It is properly mercenary when we expect it as wages for work done... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth... and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary...*

Del resto anche qualche Calvinista che passa per ortodosso scivola qualche volta in una grossolana santificazione delle opere. Secondo il BAILEY, *Praxis pietatis*, p. 262, le elemosine sono un mezzo per evitare punizioni temporali. Altri teologi raccomandavano ai reprobi le buone opere colla motivazione, che la dannazione sarebbe diventata forse più sopportabile: ed agli Eletti, con quella che Dio non li avrebbe amati più senza ragione, ma *ob causam*, cosa che avrebbe in una maniera o nell'altra portato il suo vantaggio. Alcune leggere concessioni all'influenza delle buone opere per il grado di beatitudine le aveva fatte pur anche l'apologia (SCHNECKENBURGER, *op. cit.*, p. 101).

di tutto la conoscenza delle qualità, che caratterizzavano la relativa condotta della vita e che la differenziavano dalla vita quotidiana della media dei Cristiani nel Medioevo. Si può cercare di formularla presso a poco così: il laico cattolico normale del Medioevo [1], sotto il rispetto etico, viveva, in un certo senso, alla giornata. Per prima cosa egli adempiva coscienziosamente i doveri tradizionali. Le sue « opere buone » che oltrepassavano quelli, erano una serie di singole azioni, che egli compiva secondo l'occasione, o per espiare colpe concrete, o sotto l'influsso della cura d'anime o verso la fine della vita, si potrebbe quasi dire come premio di assicurazione, senza che fossero necessariamente coerenti, o per lo meno senza che necessariamente fossero organizzate in un sistema razionale di vita.

Naturalmente l'etica cattolica era un'etica del carattere. Ma la concreta *intentio* dell'azione singola decideva del valore di questa; la singola azione, buona o cattiva, veniva computata a chi agiva, ed influenzava il suo destino temporale, ed eterno. In maniera del tutto realistica la Chiesa faceva i conti col fatto che l'uomo non è un'unità assolutamente determinata ed univocamente valutabile, ma che la sua vita morale è normalmente influenzata da motivi in lotta fra di loro e spesso è molto contradittoria. Certamente anch'essa richiedeva un indirizzo della vita secondo un prin-

[1] Anche qui, per rilevare le differenze caratteristiche, necessariamente si deve parlare di *tipi ideali* con un linguaggio concettuale, che in un certo senso fa violenza alla realtà storica; ma senza di ciò, a furia di restrizioni, sarebbe esclusa addirittura una chiara formulazione. Bisognerebbe discutere a parte fino a qual punto siano soltanto relativi i contrasti che qui sono resi più acuti che sia possibile. Va da sé che la dottrina ufficiale cattolica già nel Medioevo proponeva anche da parte sua l'idea della santificazione di tutta la vita quotidiana.

Ma è del pari indubitabile: 1) che la prassi quotidiana della Chiesa proprio col suo mezzo di educazione più efficace: la confessione, facilitava la condotta « asistematica » della vita che esemplifichiamo nel testo; 2) che dovettero sempre mancare al cattolicesimo medioevale dei laici lo stato d'animo fondamentale freddamente rigoristico ed il completo isolamento in se stessi dei Calvinisti.

cipio. Ma per l'uomo medio attenuava questa esigenza proprio con uno dei suoi più potenti strumenti di potenza e di educazione, col sacramento della penitenza, la cui funzione era strettamente connessa colle qualità più profonde della religiosità cattolica.

La liberazione del mondo dalla magia, l'abolizione di questa come mezzo di salvezza [1] nella religiosità cattolica non eran condotte alle conseguenze estreme, come in quella puritana, e come lo erano state prima nella giudaica. Per il Cattolico [2] la grazia sacramentale della Chiesa stava a sua disposizione come un compenso alla propria insufficienza; il prete era un mago, che compiva il miracolo della transustanziazione e nelle cui mani era riposta la potestà delle chiavi. Ci si poteva rivolgere a lui nel rimorso e con spirito di penitenza, ed egli offriva possibilità di espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono e liberava così dal peso di quell'indicibile ansia, nella quale doveva vivere il Calvinista per un destino ineluttabile e che niente poteva mitigare. Per costui non esistevano quelle gioiose ed umane consolazioni, e neppure poteva sperare, a differenza del Cattolico ed anche del Luterano, di recuperare le ore di debolezza e di leggerezza con maggior buona volontà in altri momenti. Il Dio del Calvinismo non esigeva, dai suoi, singole « opere buone » ma una santità di opere elevata a sistema [3]. Non

[1] L'importanza, assolutamente capitale di questo momento, apparità soltanto, come già si è detto, nei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

[2] E, in certo senso, anche per il Luterano. Lutero non volle estirpare quest'ultimo resto di magia sacramentale.

[3] Cfr. per es. SEDGWICK, *Buss- und Gnadenlehre* (trad. di Röscher, 1869). Il penitente ha « una regola fissa », a cui si attiene strettamente e secondo la quale organizza ed indirizza tutta la sua vita (p. 591). Egli vive, accorto, vigile e prudente secondo la legge (p. 516). Solo un mutamento duraturo di tutto l'uomo può effettuare ciò come conseguenza dell'elezione mediante la grazia (p. 852). La vera penitenza trova la sua espressione nella condotta (p. 361). La differenza tra le opere buone soltanto « moralmente » e le *opera spiritualia* consiste, come per es. spiega lo HOORNBECK, *op. cit.*, l. IX, c. 2, appunto in ciò

v'era traccia del cattolico e perfettamente umano oscillare tra colpa, rimorso, espiazione, liberazione e nuova colpa, o di un « saldo » di tutta la vita da scontarsi con pene temporali e da liquidarsi col mezzo della grazia dispensata dalla Chiesa. La prassi etica dell'uomo medio fu privata così della mancanza di un piano e di un sistema e fu trasformata in una condotta di vita metodica e conseguente. Non è un caso che il nome di « metodisti » è rimasto ai rappresentanti dell'ultimo grande risveglio delle idee puritane nel secolo XVIII, mentre l'indicazione di « Precisisti », equivalente nel significato, era stata applicata ai loro precursori spirituali del sec. XVII [1]. Poiché solo in una trasformazione fondamentale del senso della vita, in ogni singola ora ed in ogni singola azione [2], si poteva provare l'efficienza della grazia, considerata come un'elevazione dell'uomo dallo *status naturae* allo *status gratiae*. La vita del « santo » era esclusivamente indirizzata ad un fine trascendente: « la beatitudine ultraterrena »; ma appunto per questo nel suo svolgimento

che queste sono la conseguenza di una nuova vita, (*op. cit.*, vol. I, p. 160) e che vi si può riscontrare un progresso costante, quale può essere raggiunto soltanto per l'efficacia soprannaturale della grazia di Dio (*op. cit.*, p. 150). La santità è trasformazione di tutto l'uomo mercé la grazia di Dio (*ibid.*, p. 190 e sgg.). Pensieri che sono comuni a tutto il Protestantesimo, e che naturalmente si trovano anche fra i più elevati ideali del Cattolicesimo; ma che appunto negli indirizzi puritani tracciati dall'ascesi laica poterono mostrare per la prima volta le loro conseguenze pratiche, e, sopra a tutto, solo in essi ebbero sufficenti ricompense psicologiche.

[1] L'ultimo nome è derivato sopra a tutto in Olanda dalla vita dei « Feinen » condotta secondo le *precise* prescrizioni della Bibbia. Del resto anche per i Puritani, nel XVII secolo, compare, di tanto in tanto, il nome di « Metodisti ».

[2] Poiché — come mettono in rilievo i predicatori puritani (v. p. es. in BUNYAN, *The Pharisee and the Publican*, nei *W. of. Pur. Div.*, p. 126) — ogni singola colpa distrugge *tutto* « il merito » che in un'intera vita si possa aver accumulato mediante le « opere buone », se, per assurdo, l'uomo fosse di per sé capace di fare qualche cosa che Dio dovrebbe computargli a merito, o se potesse vivere a lungo nella perfezione. Non ha luogo, come nel Cattolicesimo, una specie di conto corrente con saldo finale — un quadro che già era comune nell'antichità — ma per tutta la vita vale la ridiga alternativa: o stato di grazia o perdizione.

terreno era in tutto e per tutto razionalizzata e dominata dall'esclusivo punto di vista di accrescere sulla terra la gloria di Dio; e mai si è preso così terribilmente sul serio questo punto di vista: *omnia in majorem Dei gloriam* [1]. E solo una vita guidata da una costante riflessione poteva valere come superamento dello *status naturalis*. Il *cogito ergo sum* di Cartesio fu assunto con questo significato morale dai suoi contemporanei puritani [2]. Questa razionalizzazione conferì alla religiosità riformata il suo specifico carattere ascetico e diede motivo tanto alla sua intima affinità [3] quanto al suo particolare contrasto col Cattolicesimo. Poiché naturalmente qualche cosa di simile non era estraneo al Cattolicesimo.

L'ascesi cristiana conteneva senza dubbio sia nell'apparenza esterna quanto nel suo significato elementi molto eterogenei. Ma in Occidente, nelle sue forme più alte, ebbe carattere razionale fin dal Medioevo, ed in taluni aspetti già fino dall'antichità. Ed in ciò consiste l'importanza per la storia universale della condotta del monachesimo in Occidente in contrasto col monachesimo orientale, non in ogni singolo caso, ma nel tipo generale di questo.

Già nella regola di S. Benedetto, più ancora nei Cluniacensi, ancor maggiormente nei Cistercensi, e nel più alto

[1] In questo sta la differenza rispetto alla pura *Legality* e *Civility*, che, secondo il Bunyan, vivono compagne di *Mr. Wordly-Wiseman*, nella *City* detta *Morality*.

[2] CHARNOCK, *Self-examination* (*Works of the Puritan Div.*, p. 172): *Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature*. Ed a questo punto, in nota a pié di pagina: *Cogito ergo sum is the first principle of the new philosophy*.

[3] Non è qui il luogo di discutere l'affinità della teologia di Duns Scoto — che non giunse mai a prevalere e che di solito fu soltanto tollerata, e talvolta tacciata d'eresia — con certi processi di idee del Protestantesimo ascetico. Anche Calvino, in cosciente contrasto col Cattolicesimo, come, in senso alquanto diverso, Lutero, aveva contro la filosofia di Aristotele la stessa particolare avversione che ebbe più tardi il Pietismo (cfr. *Inst. Christ.*, II, c. 2, p. 4, IV c. 17, p. 24). Il « primato della volontà » come lo ha chiamato il Kahl — è comune a tutti questi indirizzi.

COMUNE DI ROSA BIBLIOTECA CIVICA

grado infine nei Gesuiti, essa si era emancipata dalla tendenza alla fuga dal mondo, priva di ogni direttiva, e dal virtuosismo del martirio di se stesso. Essa era divenuta un metodo, sviluppato sistematicamente, di condotta razionale della vita collo scopo di superare lo *status naturae*, di strappar l'uomo alla forza degli impulsi irrazionali ed alla schiavitù del mondo e della natura, di sottoporlo alla supremazia della volontà indirizzata secondo un fine [1], di sottoporre le proprie azioni al controllo costante di se stesso ed alla considerazione della loro importanza etica e così — in senso obiettivo — di fare del monaco un lavoratore a servizio del regno di Dio, e d'altra parte — in senso soggettivo — di assicurarlo della salute della sua anima. Questo dominio attivo di se stesso era tanto il fine cui tentavano gli « exercitia » di Sant'Ignazio ed in genere le forme più alte delle razionali virtù monacali [2] quanto il più importante ideale pratico del Puritanismo [3].

Già nel profondo disprezzo con cui, da parte riformata, nelle relazioni degli interrogatorî subiti dai martiri, viene opposto allo strepito senza ritegno dei nobili prelati e fun-

[1] Proprio così, nell'articolo « Ascese » del *Katholisches Kirchenlexikon*, vien definito il senso di questa, in completo accordo con le sue più alte manifestazioni storiche. Parimenti il SEEBERG nella *Realenc. f. Prot. Theol. u. Kirche*. Deve essere ammesso, per lo scopo di questa trattazione, di adoprare il concetto in tal senso. Mi è ben noto che lo si può prendere — e per lo più si usa prenderlo — con un significato diverso, sia più esteso che più stretto.

[2] Nel *Hudibras* di SAMUEL BUTLER (canto 1, 18, 19) i Puritani vengono paragonati agli « Scalzi ». Un rapporto dell'inviato genovese Fieschi chiama l'esercito di Cromwell un'adunata di « frati ».

[3] Data questa mia espressa affermazione della intima continuità fra l'ascesi extramondana monacale e l'ascesi laica nella professione, sono sorpreso di vedere che il BRENTANO (*op. cit.*, p. 134 e altrove) impugna come argomento contro di me il lavoro ascetico dei monaci. E in questo punto, culmina tutto il suo *Excursus* contro di me. Ma quella continuità appunto è, come ognuno può vedere, un presupposto fondamentale di tutta la mia esposizione; la Riforma portò la ascesi cristiana razionale e la vita metodica fuori dai chiostri nella vita professionale laica. Cfr. le considerazioni seguenti, che sono rimaste inalterate.

zionari la fredda e riservata calma dei suoi confessori [1], appare quella stima per il controllo di se stesso, che vien rappresentata dai migliori tipi dell'odierno « gentleman » inglese ed anglo-americano [2]. E per dirla nella nostra lingua corrente [3]: l'ascesi puritana, come ogni ascesi « razionale » agiva nel senso di render capace l'uomo di mantenere e di far valere di contro agli « affetti » i suoi « motivi costanti », in ispecie quelli che gli servivano da esercizio spirituale — in modo da formarne una « personalità » nel senso formale e psicologico della parola.

Scopo dell'ascesi era, in contrasto con talune idee popolari, il poter condurre una vita cosciente, chiara e limpida; il suo compito più urgente la distruzione dello spregiudicato ed impulsivo godimento della vita, il mezzo principale il portar ordine nella condotta di vita dei suoi seguaci. Tutti questi punti decisivi si trovano espressi nelle regole del monachesimo cattolico [4] al pari che nei principî fondamentali per la condotta di vita dei Calvinisti [5]. Su questa conquista

[1] Così nelle molte relazioni, sugli interrogatorî degli eretici puritani riprodotte nella *History of the Puritans* del Neal e negli *English Baptists* del Crosby.

[2] Già il SANFORD nell'*op. cit.*, e prima e dopo di lui molti altri, hanno dedotto dal Puritanesimo l'origine dell'ideale della « reserve ». Cfr. su quest'ideale le osservazioni di JAMES BRYCE sul *College* americano nel secondo vol. del suo *American Commonwealth*. Il principio ascetico del « dominio di se stesso » contribuì a fare del Puritanesimo uno dei creatori della moderna disciplina militare. (Su Maurizio d'Orange come creatore di moderne istituzioni militari, v. ROTOFF nei « Preussische Jahrbücher », 1903, vol. III, p. 255). Gli *Ironsides* condotti contro il nemico a passo di trotto colla pistola spianata in mano, ma senza uno sparo, non per una passione degna di dervisci, ma per il loro superiore dominio di se stessi, che li faceva restare nella mano del loro condottiero, erano superiori ai « Cavalieri » le cui ondate d'assalto alla maniera cavalleresca disperdevano ogni volta in atomi le loro proprie truppe. Notizie su ciò in FIRTH, *Cromwells Army*.

[3] Su ciò vedi in special modo il WINDELBAND, *Ueber Willensfreiheit*, p. 77 e segg.

[4] Ma non così puri di altri elementi. Contemplazioni, talvolta collegate con tendenze sentimentali, si incrociano più volte con questi elementi razionali. Ma la contemplazione è a sua volta metodicamente regolata.

[5] Secondo Riccardo Baxter è colpevole tutto ciò che è contro la « reason » che Dio ci dette come norma; non soltanto passioni colpevoli per il loro oggetto,

metodica di tutto l'uomo si fonda nell'uno e nell'altro la loro enorme forza che vince il mondo, e in particolare nel Calvinismo di fronte al Luteranesimo la sua capacità di assicurare come *ecclesia militans* la durata del Protestantesimo.

D'altra parte è evidente in che consistesse il contrasto dell'ascesi calvinistica con quella medioevale; era la scomparsa dei *consilia evangelica* e con ciò la trasformazione di essa in un'ascesi puramente laica. Non che nel Cattolicesimo la vita metodica fosse rimasta esclusivamente dentro alle celle dei chiostri. Ciò non era né teoricamente e neppure praticamente. È stato invece già rilevato che, nonostante la maggiore contentabilità del Cattolicesimo in fatto di morale, una vita priva di un sistema etico anche per il cattolico non raggiunge i più alti ideali, proposti dal Cattolicesimo anche per la vita laica [1]. Il terzo ordine di S. Francesco fu, per es., un potente tentativo di penetrazione ascetica nella vita quotidiana, e non fu l'unico in tal senso. Opere quali

ma anche qualsivoglia affetto insensato o esagerato in quanto tale, perché distruggono la *countenance* e come cosa puramente di creatura ci distraggono dalla razionale relazione con Dio di ogni azione e di ogni sentimento e lo offendono. Cfr. per es. quel che vien detto sulla peccaminosità dell'ira (*Christian Directory*, 2ª ediz. 1678, p. 285. Inoltre a p. 287 vien citato Tauler). Sulla peccaminosità della paura vedi *ibid.*, p. 287, col. 2. Che il nostro appetito sia atto di idolatria quando diventa *the rule or measure of eating* viene spiegato con insistenza ivi stesso, I, pp. 310, 316, col. I ed altrove. Nell'occasione di tali trattazioni vengono spesso citati, insieme coi proverbi di Salomone che stanno sempre in prima linea, il *De tranquillitate animi* di PLUTARCO, e non di rado anche gli scritti ascetici del Medioevo, S. Bernardo, S. Bonaventura ed altri. Il contrasto col *Chi non ama vino, donna e canto...* non potrebbe essere espresso più fortemente che coll'estensione del concetto di *idolatry* a tutte le gioje dei sensi, in quanto che non siano giustificate da motivi igienici, nel qual caso sono ammissibili come, entro questi limiti, lo sport ed altre « recreations ». (A questo proposito v. oltre). Si osservi che le fonti citate non sono opere dommatiche né di edificazione, ma sviluppate nella prassi della cura d'anime e costituiscono pertanto un buon quadro del senso in cui questa agiva.

[1] Mi rincrescerebbe — sia detto fra parentesi —, se nella mia esposizione si leggesse una qualsivoglia valutazione, sia dell'una che dell'altra forma di religiosità. Essa ne è ben lontana. Si tratta solo dell'efficacia di determinati caratteri, che forse sono relativamente secondari per la valutazione puramente religiosa, ma certo importanti per la condotta pratica.

l'*Imitazione di Cristo*, mostrano appunto, nella loro forte efficacia, che il modo di vita in esse predicato veniva sentito come qualche cosa di più alto rispetto al « minimum » rappresentato dalla moralità ordinaria, e che quest'ultima non veniva misurata con misure prefisse, come le aveva il Puritanesimo. E la prassi di talune istituzioni ecclesiastiche, sopra a tuto quella dell'indulgenza — che appunto anche per ciò, al tempo della Riforma, non fu considerata come un abuso occasionale, ma come il malanno fondamentale — dovette sempre nuovamente impedire gli inizi di una sistematica ascesi laica. Ma il punto decisivo era però questo: che l'uomo che per eccellenza viveva metodicamente, in senso religioso, era soltanto il monaco, e che perciò quanto più il singolo si dava all'ascesi, tanto più ne era spinto fuori della vita mondana, perché nel superamento appunto della moralità laica [1] consisteva la vita specificamente religiosa.

Lutero aveva abolito tutto questo e non per obbedire ad una qualsiasi tendenza evoluzionistica, ma in seguito ad esperienze puramente personali; da principio ancora esitante sulle conseguenze pratiche, e poi spinto sempre più avanti dalla situazione politica; e l'abolizione era passata nel Calvinismo [2]. Ed in realtà ciò colpiva l'essenza stessa della sua religiosità, poiché già Sebastiano Frank riscontrava l'importanza della Riforma nel fatto, che ora ogni Cristiano doveva essere un monaco durante tutta la sua vita. Era costruita una diga contro la fuga ascetica dalla vita quo-

[1] V. su ciò in particolar modo l'articolo *Moralisten* (*englische*) di TROELTSCH nella *Realenc. f. Prot. Theol. und Kirche*, 3ª ediz.

[2] Quanta influenza abbiano avuto taluni stati religiosi della coscienza ben concretizzati, che appaiono come « casualità storica » fortuita, si mostra in particolar modo chiaro nel fatto che nei circoli del Pietismo, sorto sulla base della Chiesa Riformata, talvolta si rimpianse addirittura la mancanza dei chiostri e che fra l'altro gli esperimenti comunisti di Labadie e di altri furono esclusivamente un surrogato della vita di chiostro.

tidiana, e quelle nature serie, appassionate, profonde, che finora avevano fornito al monachesimo i suoi migliori rappresentanti, erano adesso indirizzate a seguire ideali ascetici nella vita professionale laica. Ma il Calvinismo nel suo svolgimento vi aggiunse qualche cosa di positivo: il concetto della necessità della comprova della fede nella vita professionale laica [1]. Esso dette così a più largo numero di indoli orientate religiosamente l'impulso positivo dell'ascesi; e collegando strettamente la sua etica con la dottrina della predestinazione, fece sì che all'aristocrazia ecclesiastica dei monaci, che era al di sopra e al di fuori del mondo, subentrasse l'aristocrazia ecclesiastica dei santi *nel mondo* [2] predestinati da Dio fin dall'eternità, una aristocrazia che col suo *character indelebilis* era separata dalla rimanente umanità dannata « ab aeterno », da un abisso più invalicabile e nella sua imperscrutabilità più sinistro [3], che non le fosse il monaco medioevale nella sua separazione esteriore dal mondo; una divisione che incideva con gran rigore tutti i rapporti e sentimenti sociali. Poiché a questi privilegiati della grazia di Dio quali eletti e perciò santi, rispetto alla colpa del prossimo, non si conveniva (come, al contrario, sarebbe convenuto nella consapevolezza della debolezza propria) un'indulgente disposizione ad aiutare, ma l'odio

[1] Già in alcune confessioni dell'epoca stessa della Riforma, anche il RITSCHL (*Pietismus*, I, p. 258 e sgg.), benché consideri il più tardo sviluppo come una degenerazione del pensiero della Riforma, tuttavia non contesta per es. nella *Confess. Gall.*, 25, 26, nella *Conf. Belg.*, 20, nella *Conf. Helv. post.*, 17, che « la particolare chiesa riformata era limitata con segni del tutto empirici e che i credenti non potevano essere ammessi a questa vera Chiesa senza il segno distintivo di un'attività morale ».

[2] *Bless God that we are not of the many* (TH. ADAMS, *W. of. the Purit. Div.*, p. 138).

[3] Il concetto, storicamente così importante del *birthright* ricevette da tutto ciò in Inghilterra un notevole rinforzo: *The first born which are written in heaven... As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life.* TH. ADAMS, *W. of the Pur. Div.*, p. XIV.

e il disprezzo contro di esso come contro un nemico di Dio, che porta in sé il segno della dannazione eterna[1]. Questa maniera di sentire era capace di un tal « crescendo » che in certe circostanze poté sfociare nella creazione di sette. Questo avvenne, quando, come nelle tendenze degli Indipendenti del secolo XVII, la genuina fede calvinista, secondo la quale la gloria di Dio richiede di piegare i dannati sotto la legge per mezzo della Chiesa, fu sommersa dall'opinione, che sia per Dio un'onta, se nel suo gregge si trovi uno che non è stato rigenerato dalla grazia, e prenda parte ai Sacramenti, o addirittura lo diriga come predicatore[2]; quando dunque, come conseguenza del concetto di *Bewährung* (comprova per mezzo della grazia), apparve, per dirla con

[1] Il sentimento luterano del rimorso, pronto all'espiazione, è estraneo, nella sua sostanza, non alla teoria, ma alla pratica del Calvinismo sviluppatosi asceticamente. È per esso senza valore etico, e non giova al dannato; mentre per colui che è sicuro della propria elezione, la colpa, che egli eventualmente debba confessare a se stesso, è un sintomo di attardato sviluppo e di imperfetta santità, che, invece di pentirsene, egli odia e cerca di superare coll'azione a maggior gloria di Dio. Cfr. le considerazioni di HOWES (che fu cappellano di Cromwell 1656-58) in *Of mens's enmity against God and of reconciliation between God and Man* nei *Works of the English Puritan Divines*, p. 237: *The carnal mind is enemity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as pratical and active, that must be renewed. Ibid.* p. 246. *Reconciliation... must begin in*: 1) *a deep convinction... of your former enemity... I have been alienated from God...* 2) (p. 251) *a clear and lively apprehension... of the monstrous inquity and wickedness thereof.* Qui si parla soltanto di odio contro il peccato, non contro il peccatore. Ma già la famosa lettera della Duchessa Renata d'Este (la madre di « Eleonora » [allusione, per il lettore tedesco, al *Tasso* di GOETHE. *N. d. E.*]) a Calvino, in cui essa, fra l'altro, parla dell'*odio* che essa proverebbe contro il padre e lo sposo, nel caso che dovesse persuadersi che essi fossero tra i dannati, mostra lo spostamento di questo sentimento dal peccato alla persona del peccatore, ed è al tempo stesso un esempio di quel che dicemmo più sopra dell'interno dissolvimento operato nell'individuo dalla dottrina dell'elezione mediante la grazia, dai vincoli delle società formate dal sentimento « naturale ».

[2] *None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost.* Così formula il principio fondamentale OWEN, il vice-cancelliere indipendente-calvinista di Oxford sotto Cromwell (*Inv. into the origin of Ev. Ch.*). V., inoltre, l'articolo seguente [*Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*, qui non tradotto. *N. d. E.*].

una parola sola, quello donatistico della Chiesa, come accadde nei Battisti Calvinisti. Ed anche là dove non si tirò l'estrema conseguenza dell'esigenza della purità della Chiesa, la formazione delle sette e numerose trasformazioni della costituzione ecclesiastica provennero dal tentativo di distinguere i Cristiani rigenerati da quelli non rigenerati, indegni ancora del Sacramento, e di riservare ai primi il governo della Chiesa, o in ogni modo una posizione prevalente, e di ammettere essi soli a predicare [1].

Questa condotta ascetica della vita ricevette naturalmente dalla Bibbia la salda norma, a cui poteva costantemente orientarsi, e di cui aveva evidentemente bisogno.

E nella spesso descritta « bibliocrazia » del Calvinismo l'importante per noi è questo: che l'Antico Testamento, poiché ispirato da Dio al pari del Nuovo, era pari a questo nella validità delle sue prescrizioni morali, in quanto queste non fossero manifestamente destinate alle condizioni storiche del Giudaismo o non fossero state espressamente abrogate da Cristo. Appunto per il credente, la Legge (Mosaica) era stata data come la norma ideale, non mai raggiungibile del tutto, ma pur valida [2], mentre Lutero — proprio all'opposto — originariamente aveva lodato la liberazione dalla schiavitù della legge come un divino privilegio dei credenti [3]. L'influenza della saggezza ebraica tutta pervasa dello spirito del divino e pur completamente disincantata, quale è espressa nei libri più letti dai Puritani, i Proverbi di Salo-

[1] V. l'articolo seguente [e la nota precedente. *N. d. E.*].

[2] *Cat. Genev.*, 179. BAILEY, *Praxis Pietatis*, p. 125: « Nella vita noi dobbiamo agire come se nessun altro all'infuori di Mosè avesse da comandare sopra di noi ».

[3] « La Legge sta dinanzi agli occhi dei Riformati come una norma ideale; mentre abbatte i Luterani come una norma irraggiungibile ». Nel catechismo luterano essa sta generalmente prima dell'Evangelo per suscitare l'umiltà necessaria; in quelli Riformati sta dopo l'Evangelo. I Riformati rimproveravano ai Luterani di *avere un vero terrore di diventar santi* (Möhler), e i Luterani ai Riformati *schiavitù della Legge non degna di liberi* ed orgoglio.

mone e taluni Salmi, si sente in tutto il sentimento e il tono della loro vita. Specialmente il carattere razionale; l'aver dominato la parte mistica e sentimentale della religiosità è stato con ragione già dal Sanford [1] attribuito all'influenza dell'Antico Testamento.

Tuttavia questo razionalismo ispirato dall'Antico Testamento era di per se stesso di carattere piccolo-borghese e tradizionalistico, e non vi era soltanto il pathos potente dei Profeti e di molti Salmi, ma anche elementi che già nel Medioevo avevano dato i punti di collegamento per lo sviluppo di una religiosità sentimentale [2]. Infine fu il carattere fondamentale proprio del Calvinismo stesso cioè quello ascetico, che scelse e si assimilò gli elementi a lui congeniali della religiosità del Vecchio Testamento. Quell'ordinamento sistematico della condotta morale, che l'ascesi del Protestantesimo calvinistico ha in comune colle forme razionali della vita monastica cattolica, si manifesta qua, in modo del tutto esteriore, nelle forme con cui il Puritano *preciso* controllava continuamente il suo stato di grazia [3]. Il diario religioso, nel quale le colpe, le tentazioni ed i progressi fatti nella grazia venivano riportati continuamente od anche sotto forma di tabella, era comune tanto alla religiosità moderna cattolica, ed in particolare della Francia, opera sopra a tutto dei Gesuiti, quanto a quella dei circoli riformati più zelanti [4]. Ma mentre nel Cattolicesimo serviva alla compiutezza della confessione o forniva al « directeur de l'âme » la base per la sua auto-

[1] *Studies and reflections of the Great Rebellion*, p. 79 e sgg.

[2] Fra questi va ricordato in particolar modo il Cantico dei Cantici, per lo più semplicemente ignorato dai Puritani, e la cui erotica orientale ha contribuito a determinare la speciale religiosità di S. Bernardo.

[3] Sulla necessità di questi auto-controlli vedi p. es. la già citata predica di CHARNOCK sulla 2ª Ep. Cor. 13, 5, nei *Works of the Pur. Div.*, p. 161 e sgg.

[4] Lo consigliano la maggior parte dei teologi moralisti. Anche BAXTER, *Christian Directory*, II, p. 77 e sgg., il quale tuttavia non ne dissimula i pericoli.

ritaria direzione del Cristiano o, per lo più, della Cristiana, mediante il suo aiuto il Cristiano Riformato si tastava da se stesso il polso. Esso viene citato da tutti i teologi moralisti notevoli; e quella specie di contabilità, in forma di tabelle e di statistiche, che anche Beniamino Franklin faceva, sui suoi progressi nelle singole virtù, ce ne dà un esempio classico [1]. E d'altra parte la vecchia immagine medioevale, ed anche dell'evo antico, della tenuta dei libri da parte di Dio nel Bunyan arrivò fino al cattivo gusto, così caratteristico, di paragonare il rapporto del peccatore con Dio a quello di un cliente col padrone della bottega; chi una volta ha fatto debito potrà tutt'al più pagare coll'importo di tutti i suoi guadagni gli interessi decorrenti; ma mai la somma principale dovuta [2]. Il Puritano dell'epoca più tarda controllava, al pari della sua condotta, anche quella di Dio e ne vedeva il dito in ogni singola circostanza della vita, e, in contrasto colla genuina dottrina Calvinista, sapeva perché Iddio prendeva questa o quella decisione. La santificazione della vita poté prender così quasi il carattere di un'azienda commerciale [3].

[1] La contabilità, « tenuta di libri » morale, naturalmente fu largamente diffusa anche altrove; ma vi mancava l'intenzione di farne un mezzo per riconoscere l'elezione o la dannazione decretata fin dall'eternità, e con ciò mancava la decisiva ricompensa psicologica per la cura riposta nell'osservanza di questo « calcolo ».

[2] Questa era la differenza decisiva rispetto ad altri modi di condotta esteriormente simili.

[3] Anche il BAXTER (*Saints' everlasting rest*, c. XII) spiega l'invisibilità di Dio con l'osservazione che, come a mezzo della corrispondenza si può avere commercio vantaggioso con un estraneo non mai veduto, così con un santo commercio coll'invisibile Dio si può acquistare « la perla che sola è preziosa ». Queste immagini commerciali, al posto di quelle forensi in uso presso i moralisti più antichi e nel Luteranesimo, sono caratteristiche del Puritanesimo, che in realtà lascia che l'uomo acquisti da sé la sua salvezza. Cfr. inoltre il seguente passo di una predica: *We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it or under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them* (MATTHEW HENRY, *The worth of the soul*, nei *Works of the Pur. Div.*, p. 313).

Una penetrazione dello spirito cristiano in tutto l'uomo fu la conseguenza di questo metodo di condotta morale della vita, cui obbligava il Calvinismo in contrasto col Luteranesimo.

Occorre sempre tener presente, per la retta comprensione dell'azione del Calvinismo, che questo metodo era l'elemento che influiva in maniera decisiva sulla vita.

Ne deriva da una parte che solo questa caratteristica poteva esercitare una tale azione, ma dall'altra che anche altre confessioni, se i loro impulsi etici erano identici in questo punto decisivo, dovevano agire nella stessa direzione.

Siamo rimasti finora sul terreno della religiosità calvinista ed in conseguenza abbiamo presupposto la dottrina della Predestinazione come base dogmatica della moralità puritana, nel senso di una condotta etica della vita, metodicamente resa razionale. Ed abbiamo fatto ciò, perché in realtà quel dogma fu conservato come pietra angolare della dottrina riformata anche al di là di quel partito religioso che si è mantenuto strettamente sul terreno di Calvino; cioè i Presbiteriani. Lo conteneva non soltanto la Dichiarazione Indipendente di Savoy del 1658, ma anche la « Hanserd Knollys Confession » battista, del 1689; ed anche in seno al Metodismo, se è vero che John Wesley, il grande organizzatore del movimento, era bensì partigiano della prima generazione metodista ed il suo pensatore più conseguente, lo Whitefield, al pari del circolo che si riuniva intorno a Lady Huntingdon, e che talvolta ebbe molta influenza, erano seguaci della «particolarità della grazia ».

Nella sua grandiosa esclusività questa dottrina, nelle epoche più fortunose del secolo XVII, mantenne vivo nei combattenti per la « vita santa » il pensiero che erano strumento di Dio ed esecutori delle sue disposizioni prov-

videnziali[1] ed impedì la caduta prematura in una santificazione puramente utilitaria delle opere, con un indirizzo esclusivamente terreno, il quale, del resto, non sarebbe mai stato capace di ispirare sacrifici così inauditi per scopi irrazionali ed ideali. E l'aver legato la fede a norme incondizionatamente valide, con un determinismo assoluto e con una completa trascendenza del soprasensibile, come aveva fatto quella dottrina in una forma a sua modo geniale, era al tempo stesso, cosa in principio molto « più moderna », che non l'insegnamento più mite e che più si confà al sentimento, il quale sottoponeva anche Dio alla legge morale.

Ma sopra tutto — come sempre di nuovo vedremo — il concetto della comprova, fondamentale per le nostre osservazioni, come punto di partenza psicologico dell'eticità metodica, doveva esser studiato dal punto di vista unicamente della sua importanza nella storia della civiltà proprio nella dottrina dell'elezione mediante la grazia e nell'importanza di questa per la vita quotidiana, e, poiché questo concetto ritorna uniformemente come schema del collegamento tra fede e moralità nelle denominazioni ancora da studiarsi, noi dovremo sempre partirci da quella dottrina come dalla sua forma più conseguente.

In seno al Protestantesimo le conseguenze, che essa dovette avere nei suoi primi seguaci per la condotta ascetica della vita, formarono la più netta antitesi di principio colla relativa impotenza morale del Luteranesimo. La luterana *gratia amissibilis*, che poteva esser sempre riconquistata mediante il pentimento e il desiderio di espiare, non conteneva in sé manifestamente alcun impulso verso quell'effetto del Protestantesimo ascetico che per noi è im-

[1] Lutero al contrario diceva: « Il pianto val più dell'agire e la sofferenza supera ogni opera ».

portante: una trasformazione sistematica e razionale della vita etica collettiva [1].

La religiosità luterana lasciò perciò qui intatta la vitalità spontanea dell'azione impulsiva e dei sentimenti naturali; mancò quell'impulso al controllo costante di se

[1] Ciò si manifesta nella maniera più evidente anche nello svolgimento della teoria etica del Luteranesimo. Su ciò v. HOENNICKE, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin 1902, ed inoltre la dotta recensione di TROELTSCH in « *Göttinger Gel. Anz.* », 1902, n. 8. Tuttavia nella forma la dottrina luterana e la più antica calvinista ortodossa erano molto vicine; ma un diverso orientamento religioso si fece sempre più strada. Attraverso Melantone, allo scopo di avere un appiglio per congiungere la moralità alla fede, fu posto sul primo piano il concetto di penitenza. La penitenza deve precedere la fede, ma le buone opere devono seguirla, altrimenti essa può essere — secondo una formula che par quasi puritana — non la vera fede che giustifica. Una certa misura di relativa perfezione era per lui raggiungibile anche sulla terra; anzi Melantone ha originariamente insegnato addirittura che la giustificazione ha luogo per render l'uomo capace di buone opere, e che nel crescente perfezionamento si trova per lo meno quel tanto di salute terrena, che la fede può assicurare. Ed anche nei più tardi dommatici Luterani si trovò uno svolgimento esteriormente analogo a quello dei Puritani, il concetto che le opere buone sono frutti necessari della fede, e che questa dà origine ad una nuova vita. Già Melantone rispondeva alla domanda « che cosa fossero le opere buone », ed ancor più i tardi Luterani, rinviando sempre maggiormente ai Comandamenti. Come a reminiscenza delle prime idee di Lutero rimase una scarsa serietà nel trattare dell'impero dell'antica Legge, specialmente riguardo alle singole norme dell'Antico Testamento. Nella sua essenza il Decalogo rimase norma dell'agire umano come codificazione dei più importanti principî della legge morale naturale. Ma non c'era nessuna concatenazione logica sicura tra il valore statutario che gli era attribuito e la importanza sempre più forte ed esclusiva della fede per la giustificazione, anche perché questa fede aveva appunto un carattere psicologico del tutto diverso da quella calvinista. Il genuino punto di vista luterano dei primi tempi era stato abbandonato e dovette essere abbandonato da una Chiesa che si considerava un istituto dispensatore di salvezza; ma non fu sostituito da un altro. Ed in particolare anche il timore di perdere il fondamento dogmatico (*sola fide*) poteva impedire di giungere alla razionalizzazione sistematica della vita, considerata come dovere morale. Poiché mancava la spinta a far salire il pensiero della propria salvezza ad una tale importanza, quale ebbe nel Calvinismo dalla dottrina dell'elezione mediante la grazia.

Anche il significato magico dei sacramenti, che si accordava colla mancanza di quella dottrina, ed in particolar modo l'aver fatto coincidere la *rigenerazione*, o per lo meno il suo inizio, col Battesimo, accentuandosi al tempo stesso la universalità della grazia, doveva opporsi allo sviluppo di una moralità metodica, poiché rendeva meno sensibile, aiutata dalla forte accentuazione luterana del peccato originale, la distanza tra lo *status naturalis* e lo stato di grazia. E non meno doveva opporvisi il significato puramente forense dell'atto di giustificazione, perché presupponeva la mutualità dei decreti divini mediante l'atto con-

stesso e con ciò al regolamento sistematico della propria vita, quale era contenuto nella cupa dottrina del Calvinismo. Il genio religioso, come Lutero, viveva libero in questa atmosfera aperta nel mondo e, fin dove giungeva la forza del suo slancio, non temeva di cadere nello « status naturalis ». E quella forma di religiosità, semplice, fine, e così singolarmente ricca di sentimento, che ha adornato alcune delle figure più alte del Luteranesimo, e quella sua moralità non vincolata da leggi trovano raramente un riscontro sul terreno dello stretto Puritanesimo; se mai piuttosto nel mite Anglicanesimo degli Hooker, Chillingsworth ecc. Ma per il Luterano comune e forse pure virtuoso, niente era più certo di questo: che egli veniva sollevato dallo stato naturale solo temporaneamente — finché durava l'influenza di una predica o di una confessione. È nota la differenza, che colpiva già i contempora-

creto di penitenza del peccatore convertito. Ma esso appunto venne sempre più accentuato da Melantone. Tutta quell'evoluzione della sua dottrina, che si manifesta nell'importanza sempre maggiore della penitenza, era intimamente connessa colla sua fede nella libertà del volere. Tutte queste circostanze determinarono la mancanza di un metodo nella condotta dei Luterani. Atti concreti apportatori di grazia, a riparazione di peccati concreti, nel concetto del Luterano medio dovevano — già per il fatto di aver conservata la confessione — costituire l'equivalente al contenuto della salvezza, non lo sviluppo di un'aristocrazia di santi che si creasse da se stessa la certezza della propria salute.

Così non si poté giungere né ad una moralità libera dai Comandamenti, né ad una ascesi razionale orientata secondo i Comandamenti, ma questi rimasero in maniera inorganica, come statuto ed esigenza ideale accanto alla fede, ed oltre a ciò, in maniera malsicura ed imprecisa, e sopra tutto non sistematica nel suo contenuto più preciso, dal momento che si aveva orrore della « bibliocrazia » come di santificazione delle opere. E la vita rimase, come ha detto il Troeltsch della teoria etica (*op. cit.*), una somma di slanci che non arrivavano mai completamente alla mèta, e che si ostinavano nello sminuzzamento di incerti precetti, anziché esser rivolti ad operare in coerente unità di vita. Così che nella sostanza, conformemente alla evoluzione che già Lutero stesso aveva iniziato, rappresentarono nelle cose grandi e nelle piccole un adattamento alla situazione data. Il tanto lamentato « adattarsi » dei Tedeschi a civiltà straniere, il loro rapido cambiare di nazionalità, è da mettersi in conto — oltre che a determinate sorti politiche della nazione — anche, e per gran parte, a questa evoluzione che ancor oggi pesa in tutti i rapporti della nostra vita. Debole fu l'assimilazione della civiltà da parte dell'individuo, perché avvenne mediante l'accettazione passiva di ciò che veniva imposto dall'autorità.

nei, tra il livello morale delle corti principesche riformate e quello delle corti luterane, così spesso degradatesi nel bere e nella volgarità [1], al pari dell'impotenza del clero luterano, colle sue prediche, le quali sapevano inculcare solo la fede, di fronte al movimento ascetico dei Battisti.

Il contrasto tra tutto quel che nei Tedeschi ci dà l'impressione di accomodante espansività e di naturalezza e quell'atmosfera della vita anglo-americana che ancor oggi risente della radicale distruzione della spontaneità dello « status naturalis » e che trova espressione fin dalla fisionomia umana, e che di solito allontana i Tedeschi come apparendo loro ristrettezza, mancanza di libertà, ed intimo impaccio, è un contrasto che ha origine nella minore penetrazione dell'ascesi nella vita del Luteranesimo in confronto al Calvinismo. In quelle impressioni parla l'antipatia del secolare spregiudicato figlio di questo mondo contro l'ascetismo. Al Luteranesimo mancò appunto, e precisamente a causa della sua dottrina sulla grazia, l'impulso psicologico ad una condotta sistematica della vita, che obbliga ad una razionalizzazione di questa. Questo impulso che condiziona il carattere ascetico della religiosità, poteva di per se stesso esser prodotto da motivi religiosi di vario genere, come presto vedremo; la dottrina della predestinazione del Calvinismo era solo una di queste diverse possibilità. Ma tuttavia noi ci convincemmo che essa nel suo genere non soltanto era di una consequenzialità singolare, ma anche di una notevolissima efficacia psicologica [2]. Perciò i movimenti ascetici non calvinisti appaiono, osservati esclusivamente dal punto

[1] V. su questi argomenti il libro piuttosto frivolo e leggero del THOLUCH, *Vorgeschichte des Rationalismus*.

[2] Sull'influenza del tutto diversa della dottrina islamica della predestinazione, per dire più esattamente della *predeterminazione*, e sulle sue basi v. la tesi di laurea teologica, già citata, di ULLRICH, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, Heidelberg 1912. Sulla dottrina della predestinazione nei Giansenisti v. P. HONIGSHEIM, *op. cit.*

di vista della motivazione religiosa della loro ascesi, come indebolimenti delle intime conseguenze del Calvinismo.

Ma anche nel reale svolgimento storico avvenne che per lo più la forma dell'ascesi riformata fu dagli altri movimenti ascetici o imitata o presa come termine di paragone e di integrazione nello svolgimento dei propri principî fondamentali, sia che questi ne divergessero o li oltrepassassero. Dove, nonostante il diverso fondamento dogmatico, apparve come conseguenza la stessa ascesi, ciò fu in generale un effetto della costituzione ecclesiastica, della quale avremo a parlare trattando di altri argomenti [1].

Storicamente il concetto dell'elezione mediante la grazia è stato anche il punto di partenza per quell'indirizzo ascetico comunemente chiamato « Pietismo ». Fino a che questo movimento si mantiene in seno alla Chiesa riformata, è quasi impossibile di stabilire un confine sicuro tra Calvinisti pietisti e non pietisti [2]. Quasi tutti i rappresentanti del

[1] V. su questo argomento lo studio compreso nello stesso volume delle *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I.

[2] Il RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, I, p. 152, cerca questo confine, per il tempo prima di Labadie (e d'altra parte solo su esempi olandesi), nei seguenti fatti:

1) che tra i Pietisti venivano formate conventicole;

2) che il concetto della nullità della creatura vi veniva coltivato in modo contraddicente all'interesse evangelico per la salvezza;

3) che la certezza della grazia vi veniva cercata nell'affettuosa dimestichezza con N. S. Gesù Cristo, in uno spirito tutt'altro che da « Riformati ». L'ultimo segno distintivo è valido in questa prima epoca, solo per uno dei rappresentanti da lui studiati del Pietismo, il concetto della « nullità della creatura » era in se stesso un vero figlio dello spirito calvinista, e solo quando conduceva nella pratica a fuggire il mondo, usciva dalla strada del Protestantesimo normale. Le conventicole infine erano state ordinate in determinata estensione (specialmente per scopi catechistici) dal Sinodo stesso di Dordrecht. Dei segni distintivi analizzati nella citata trattazione del Ritschl sarebbero piuttosto da considerarsi: 1) il « precisismo » nel senso di un attaccamento rigoroso, in tutte le esteriorità della vita, alla lettera della Bibbia, che è rappresentato da Gisbert Voët; 2) il considerare la giustificazione e la riconciliazione con Dio non come fine a se stesse, ma come semplice mezzo per la vita ascetica, come sembra di dover riscontrare in Lodensteyn, ma è accennato anche, per es., in Melantone (p. 139, nota 1); 3) la grande valutazione della lotta interna del pentimento come segno di una vera rigenerazione, quale la insegnò per primo

Puritanismo sono stati all'occasione annoverati fra i Pietisti, ed è una opinione perfettamente ammissibile quella che considera come una rielaborazione pietistica della pura dottrina di Calvino tutti quei nessi, quali vennero sopra descritti, tra predestinazione e concetto della riprova o con-

W. Teellinck; 4) l'astensione dall'Eucaristia qualora vi prendessero parte persone « non rigenerate » (della qual cosa parleremo in altra occasione) e, connessa con questa, la formazione di conventicole, non contenuta entro i limiti fissati dai canoni di Dordrecht, con risveglio della « *profezia* » cioè della interpretazione della scrittura da parte di persone che non fossero teologi, perfino di donne (Anna Maria Schürmann). Tutti questi sono fatti che rappresentano deviazioni, in parte notevoli, dalla dottrina e dalla prassi dei riformatori. Ma di fronte agli indirizzi non considerati dal Ritschl nella sua trattazione, specialmente di fronte ai Puritani inglesi, esse rappresentano, esclusa la terza, soltanto un aumento di tendenze, che si trovavano in tutto lo svolgimento di questa religiosità.

La libertà di giudizio del Ritschl soffre per il fatto che quel grande erudito porta con sé i suoi giudizi di valore religiosi o per dir meglio politico-religiosi, e data la sua antipatia contro ogni religiosità ascetica, dappertutto dove si compia un'evoluzione verso di questa, interpreta ciò come una ricaduta nel Cattolicesimo. Ma come il Cattolicesimo, così anche l'antico Protestantesimo si aggrega *all sorts and conditions of men* e tuttavia la Chiesa Cattolica ha rifiutato il rigorismo della ascesi laica, sotto l'aspetto del Giansenismo, proprio come il Pietismo respinse il Quietismo specificamente cattolico del XVII secolo. Tuttavia per le nostre speciali considerazioni, il Pietismo si muta in qualche cosa che agisce diversamente, non in senso quantitativo, ma qualitativo, solo quando l'accresciuto timore del mondo conduceva alla fuga dal vivere esercitando una professione nell'economia privata, cioè alla formazione di conventicole su base claustrale e comunistica (Labadie), o, come veniva rimproverato dai contemporanei a taluni Pietisti estremi, a trascurare volontariamente il lavoro professionale per la contemplazione. Questo effetto appariva naturalmente con particolare frequenza là dove la contemplazione incominciò a prendere quel carattere, che Ritschl indica col nome di « Bernardinismo », perché è accennato per la prima volta nell'interpretazione che dà S. Bernardo del Cantico dei Cantici; una religiosità sentimentale mistica, che tende alla « unio mystica » con colorito cripto-sessuale.

In confronto alla religiosità riformata, ed anche all'espressione ascetica di questa, in uomini come Voët, essa rappresenta senza dubbio qualche cosa di diverso. Ritschl cerca invece di combinare questo Quietismo coll'ascesi pietistica, per congiungerle nella stessa condanna, e mette il dito su ogni citazione della Mistica od Ascetica cattolica, che trova nella letteratura pietistica. Ma anche « insospettabili » teologi moralisti inglesi e olandesi citano S. Bernardo, S. Bonaventura e Tommaso da Kempis. Il rapporto col passato cattolico in tutte le Chiese della Riforma era molto complesso, e secondo il punto di vista in cui ci si pone, ora appare l'una ora l'altra chiesa (cioè rispettivamente determinati aspetti ora dell'una ora dell'altra) come la più vicina al Cattolicesimo.

ferma (*Bewährung*) coll'interesse, che è alla loro base, di conquistare la subiettiva « certitudo salutis ». L'origine di *revivals* ascetici in seno alle comunità riformate, è stato, specialmente in Olanda, regolarmente collegato col riaccendersi della dottrina della elezione mediante la grazia, che temporaneamente era caduta in oblio o si era attenuata. E però non si usa generalmente per l'Inghilterra il termine « Pietismo »[1]. Ma anche il Pietismo continentale riformato (olandese-basso renano), per lo meno per il centro intorno a cui gravitava, fu dapprima, proprio come la religiosità di Bailey, una semplice intensificazione dell'ascesi riformata. Si accentuò l'importanza decisiva della *praxis pietatis* così fortemente che pertanto l'ortodossia dommatica passò in seconda linea, talvolta apparve addirittura indifferente. I predestinati potevano all'occasione cadere in errori dommatici come in altre colpe, e l'esperienza insegnava che Cristiani completamente ignari della teologia delle scuole facevano maturare i frutti della fede più manifesti, mentre d'altra parte si palesava che la pura scienza teologica non portava con sé affatto la certezza della comprova della fede nella condotta morale[2].

[1] L'articolo veramente dotto del MIRBT sul « Pietismo », nella 3ª ed. della *Realenz. f. Prot. Theol. und Kirche*, trascurando completamente gli antecedenti della Chiesa Riformata, considera l'origine del Pietismo esclusivamente come una personale esperienza religiosa dello Spener, il che fa in chi legge un effetto alquanto strano. Come introduzione allo studio del Pietismo è degna di esser letta ancora la descrizione di GUSTAVO FREYTAG nei *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. Per gli inizi del Pietismo inglese nella letteratura del tempo cfr. W. WHITAKER, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

[2] Come è noto, questa concezione ha reso capace il Pietismo di essere uno dei principali rappresentanti del concetto di tolleranza. A questo proposito mi sia permesso di intercalare qualche cosa su questo concetto. Esso sorse in Occidente dalle seguenti principali fonti storiche, se lasciamo da parte l'indifferentismo umanistico-illuministico, che da solo non ha mai esercitato grande influenza pratica:

1) *Ragion di stato puramente politica* (tipo principale: Guglielmo d'Orange);

2) *Il mercantilismo* (in modo particolarmente manifesto ad Amsterdam

L'elezione non poteva dunque venir saggiata mediante

e nelle altre numerose città, fra i proprietari terrieri e potentati che accolsero i seguaci delle sette come fattori preziosi del progresso economico);

3) *L'indirizzo radicale della religiosità calvinista.* La predestinazione in fondo veniva ad escludere che lo Stato proteggesse realmente la religione mediante l'intolleranza. Esso non poteva con ciò salvare le anime; solo il pensiero della gloria di Dio dava motivo alla Chiesa di pretendere il suo aiuto nella repressione dell'eresia.

Ma quanto maggiore importanza veniva annessa al fatto che il predicatore e tutti gli ammessi alla mensa Eucaristica, appartenessero agli Eletti, tanto più insopportabile si fece ogni intervento statale nell'assegnazione del ministero del predicatore e nella distribuzione delle parrocchie, come fossero prebende, ad allievi delle Università, forse non rigenerati, solo perché avevano una cultura teologica e sopra a tutti ogni intervento negli affari della comunità religiosa da parte degli uomini al potere, spesso censurabili nella loro condotta privata. Il Pietismo riformato rafforzò questo punto di vista svalutando la correttezza dogmatica e corrodendo a poco a poco la forza del principio *Extra ecclesiam nulla salus.* Calvino aveva considerato la sottomissione dei reprobi all'istituzione divina della Chiesa come l'unica soluzione conciliabile colla gloria di Dio; nella Nuova Inghilterra si cercò di costituire la Chiesa come aristocrazia dei santi, che erano tali in quanto si sentivano tali per mezzo della riprova (*Bewährung*); ma già gli Indipendenti estremi respinsero ogni intervento dei poteri civili e di ogni potere gerarchico in genere nell'esame della riprova, che era possibile solo in seno alla singola comunità. Il concetto che la gloria di Dio esiga che anche i reprobi siano posti sotto il freno della Chiesa, fu a poco a poco scacciato da quello secondo il quale si offende la gloria di Dio, partecipando all'Eucaristia insieme con un reprobo, concetto che si riscontrava fin da principio, ma che fu sempre più appassionatamente accentuato. Ciò doveva condurre al volontarismo, e condusse infatti alla « Believers' Church », alla Comunità che comprendeva soltanto i rigenerati. Il Battismo calvinista, a cui per es. apparteneva il *leader* del Parlamento dei Santi, Praisegod Barebone, tirò le più recise conseguenze da questa serie di concetti. L'esercito di Cromwell si schierò per la libertà di coscienza e il Parlamento dei Santi addirittura per la separazione di Stato e Chiesa, perché i suoi aderenti erano ferventi Pietisti, cioè per motivi religiosi positivi.

4) *Le sette battiste*, delle quali tratteremo più oltre, e che, di gran lunga le più rigorosamente ed intimamente conseguenti, si sono mantenute fedeli, fin dalla loro origine, al principio fondamentale che soltanto i rigenerati potevano essere ammessi nella comunità ecclesiastica, ed hanno perciò avuto in orrore ogni carattere di istituzione dispensatrice di grazia nella Chiesa ed ogni intervento del potere laico. Anche qui dunque fu una causa religiosa positiva che produsse l'esigenza della tolleranza assoluta. Ma il primo che, una generazione prima dei Battisti, quasi due generazioni prima di Roger Williams, per motivi di questo genere, si dichiarò per la tolleranza assoluta e per la separazione della Chiesa dallo Stato fu in realtà John Browne. La prima dichiarazione di una comunità ecclesiastica in questo senso sembra essere la risoluzione dei Battisti inglesi in Amsterdam del 1612 o 1613: *The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience.* Ma il primo documento ufficiale di una comunità ecclesiastica che esiga come un diritto la protezione attiva da parte dello stato

la scienza teologica [1]. Perciò il Pietismo, con profonda diffidenza verso la Chiesa dei teologi [2], alla quale tuttavia ufficialmente continuò ad appartenere (ed è questo uno dei suoi segni distintivi), cominciò a riunire, in conventicole separare dal mondo, i seguaci della « praxis pietatis » [3]. Esso voleva rendere visibile in terra la Chiesa invisibile dei Santi, senza però giungere alla conseguenza della formazione di sette, e nascosto in questa comunanza condurre una vita morta alle influenze del mondo, orientata

della libertà di coscienza fu l'art. 44 della Confessione dei *Particular Baptists* del 1644. Si osservi espressamente ancora una volta che l'opinione talvolta affacciata che la tolleranza sia di per se stessa stata di vantaggio al capitalismo è completamente errata. La tolleranza religiosa non è niente di specificamente moderno o di occidentale. In Cina, in India, nei grandi imperi dell'Asia occidentale nell'età dell'Ellenismo, nell'impero romano, nei regni islamici essa ha dominato con un'ampiezza, limitata soltanto dalla ragion di stato (che ancor oggi del resto ne segna i confini), quale non ebbe in alcun paese durante i secoli XVI e XVII e meno che mai nei paesi in cui dominava il Puritanismo, come per esempio nei Paesi Bassi al tempo della loro espansione politico-economica, o nella Vecchia e nella Nuova Inghilterra puritane. Fu invece caratteristica dell'Occidente, prima e dopo la Riforma, come anche, per es. del regno dei Sassanidi, *l'intolleranza confessionale*, la quale ha dominato anche in Cina, nel Giappone, in India durante singole epoche, ma per lo più per motivi politici. La tolleranza in se stessa non ha nulla a che fare col capitalismo. Dipendeva da colui al quale giovava. Sulle conseguenze che risultarono dalla richiesta tolleranza della « Believers' Church » si parlerà nello studio seguente.

[1] Questo pensiero appare nella sua applicazione pratica, nei « tryers » di Cromwell, gli esaminatori dei candidati all'ufficio di predicatori. Essi non cercarono tanto di accertarsi della speciale cultura teologica, quanto dello stato di grazia del candidato.

[2] La caratteristica diffidenza del Pietismo verso Aristotile e la filosofia classica in generale trova un esempio già in Calvino (cfr. *Instit.*, II, c. 2, p. 4; III, c. 23, p. 5; IV, c. 17, p. 24). In Lutero non era minore al principio, ma più tardi è rientrata per le influenze umanistiche (sopra a tutto di Melantone) e per gli urgenti bisogni dell'insegnamento e dell'apologetica. Naturalmente anche la Professione di fede di Westminster (c. I, 7), d'accordo colle tradizioni protestanti, insegnava che ciò che è necessario per la salvezza è contenuto nella Scrittura in modo abbastanza chiaro anche per gli indotti.

[3] Contro di ciò si rivolse la protesta delle Chiese ufficiali. Per es., in un breve Catechismo della Chiesa Scozzese Presbiteriana del 1648, p. VII, viene proibita la partecipazione alle devozioni domestiche di persone che non fanno parte della stessa famiglia, come inframmettenza nelle mansioni ecclesiastiche. Anche il Pietismo, come ogni comunità ascetica, sciolse l'individuo dai vincoli del patriarcalismo familiare, che era congiunto da uno stesso interesse al prestigio dell'ufficio ecclesiastico.

in tutti i particolari secondo il volere di Dio, e conservare così la sicurezza della propria rigenerazione nei segni esteriori della condotta della propria vita quotidiana. La « ecclesiola » dei sinceramente convertiti poteva così in una crescente ascesi già nella vita terrena pregustare la comunione con Dio nella sua beatitudine; ed era questo un tratto comune ad ogni vero Pietismo. Questa ultima aspirazione era in qualche cosa intimamente affine alla luterana « unio mystica » e conduceva molto spesso ad una cura più sollecita del lato sentimentale della religione, di quella che era propria del normale Cristianesimo riformato. E sul terreno della Chiesa Riformata questo si potrebbe definire come il segno peculiare del Pietismo, per quel che riguarda il nostro punto di vista. Poiché quel momento sentimentale, originariamente del tutto estraneo alla religiosità calvinista, ed al contrario intimamente affine a certe forme di quella medioevale, diresse la pratica religiosa sulla via del godimento temporale della beatitudine invece che su quella della lotta ascetica per assicurare la beatitudine stessa nell'avvenire celeste. Ed il sentimento poteva giungere a tali altezze che la religiosità prendeva addirittura un carattere di isterismo e poi, con quell'alternarsi noto attraverso innumerevoli esempi e dovuto a cause neuropatiche, di estasi religiose quasi sensuali, con periodi di apatia nervosa, che veniva sentita come « lontananza da Dio », si giungeva in realtà ad un resultato precisamente opposto alla riservata e severa disciplina, in cui il sistema di vita religiosa dei Puritani costringeva l'uomo, ad un indebolimento di quei freni che proteggevano la razionale personalità del Calvinista contro gli affetti [1]. Analogamente il pensiero calvinista della

[1] Per buona ragione, a bella posta, qui si trascura di analizzare i rapporti *psicologici* nel senso tecnico della parola, di questi stati di coscienza religiosi, e per quanto è possibile si cerca anche di evitare la terminologia corrispondente.

perversità delle creature, preso sentimentalmente, per es. nella forma del cosidetto « sentirsi un verme », poteva condurre all'uccidere l'energia nella vita professionale [1]. Ed anche il pensiero della predestinazione poteva diventar fatalismo quando — in contrasto colle tendenze genuine della religiosità calvinista razionale — veniva fatto proprio sotto forma di sentimento e di disposizione d'animo [2]. E finalmente l'impulso alla separazione dei santi dal mondo poteva condurre, rafforzandosi sentimentalmente, ad una specie d'organizzazione claustrale di carattere quasi comunista, quale il Pietismo ha sempre prodotto anche nella Chiesa riformata [3]. Ma fino a che non fu raggiunto questo effetto estremo, causato appunto dalla cura data al lato sentimentale, finché dunque il Pietismo riformato cercò la certezza della salute in mezzo alla vita laica, l'effetto pratico dei principî pietisti fu esclusivamente un controllo ancor più stretto della condotta della vita nella professione, ed un fondamento religioso ancor più saldo della moralità professionale, che non quella che poteva svilup-

L'apparato concettuale della psicologia, ed anche della psichiatria, veramente sicuro, non è ancora sufficiente per poter essere adoprato direttamente ai fini dell'indagine storica nel campo dei nostri problemi, senza che ne sia turbata la serenità del giudizio storico. L'impiego della terminologia di queste scienze porterebbe al tentativo di ravvolgere condizioni di fatto, comprensibilissime e spesso addirittura banali, del velo di un dotto vocabolario da dilettanti e di produrre così la falsa apparenza di una maggiore esattezza concettuale, di cui, purtroppo, il Lamprecht è stato un caso tipico. Tentativi più seri di adoprare concetti psico-patologici per spiegare il significato di determinati fenomeni di masse si trovano in W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, cap. 12 e nella *Nervosität und Kultur* dello stesso. Io non posso tentare qui di spiegare come, a mio avviso, l'influenza di talune teorie del Lamprecht abbia nociuto anche a questo versatile scrittore. Ognuno che conosca anche la sola letteratura accessibile a tutti, sa come siano assolutamente prive di valore le osservazioni schematiche del Lamprecht sul Pietismo (nel 7° volume della *Deutsche Geschichte*).

[1] Così per es. nei seguaci dell'*Innige Christendom* dello Schortinghuis. Dal punto di vista della storia della religione ciò risale alla pericope dello Schiavo di Dio nel Deutero Isaia e al salmo 22.

[2] Ciò apparve, nei Pietisti Olandesi, dapprima isolatamente e più tardi per influenze spinoziane.

[3] Labadie, Tersteegen, ed altri.

pare la semplice onorabilità dei Cristiani riformati normali, che dai Pietisti più eletti veniva riguardata come un Cristianesimo di second'ordine. L'aristocrazia religiosa dei Santi, che tanto più sicuramente si manifestava nello sviluppo di ogni ascesi riformata, quanto più veniva presa sul serio, fu allora organizzata — come avvenne in Olanda — nella forma di conventicole nel seno della Chiesa stessa, mentre che nel Puritanismo inglese in parte spinse alla distinzione di Cristiani attivi e di Cristiani passivi nella Costituzione della Chiesa, in parte, conformemente a quanto già abbiamo detto, alla formazione di sette.

Lo sviluppo del Pietismo tedesco, collegato coi nomi di Spener, Francke, Zinzendorf, rimasto sul terreno del Luteranesimo, ci conduce fuori del campo della dottrina della Predestinazione. Ma non con ciò necessariamente fuori del dominio di quei processi di pensiero, di cui esso sviluppo rappresentava il conseguente coronamento, come si manifestò specialmente nell' influenza esercitata sullo Spener, e da lui stesso attestata, dal Pietismo anglo-olandese e nella lettura delle opere di Bailey nelle prime conventicole [1]. Per i nostri speciali punti di vista il Pietismo

[1] Questo sviluppo si manifesta nel modo più chiaro quando proprio lo SPENER combatte la competenza dell'autorità nel controllo della conventicola, tranne che in caso di disordini e di abusi, perché si tratta di un diritto fondamentale dei Cristiani garantito dall'ordinamento apostolico (*Theologische Bedenken*, II, p. 81 e sgg.). Questo è — in linea di principio — proprio il punto di vista puritano riguardo alla validità dei diritti dell'individuo, che traggono origine *ex jure divino*, e pertanto sono inalienabili. Al RITSCHL non è sfuggita né questa né la seguente eresia che più oltre è menzionata nel testo (*Pietismus*, II, pp. 115 e 157).

Quanto antistorica è la critica positivista — per non dire filistea — che egli fa del concetto di diritto fondamentale, al quale infine noi andiamo debitori di tutto ciò che oggi appare anche al più reazionario come un minimo della sua sfera di libertà individuale, altrettanto è necessario consentire con lui che in un caso e nell'altro manca un senso organico col punto di vista luterano dello Spener.

Le conventicole stesse (*collegia pietatis*), cui i celebri *pia desideria* dello Spener dettero un fondamento teorico, e alle quali egli stesso dette vita nella pratica, nella sostanza corrispondevano perfettamente alle inglesi *prophesyings*

in ogni caso rappresenta esclusivamente la penetrazione di una condotta di vita metodica e controllata, cioè ascetica, anche nel campo della religiosità non calvinista [1]. Ma il Luteranesimo dovette sentire quest'ascesi razionale come cosa a sé estranea, e la deficiente consequenzialità della dottrina pietistica tedesca fu effetto delle difficoltà che ne derivarono. Nello Spener per il fondamento dogmatico della condotta religiosa della vita, processi di pensiero luterani sono combinati con la caratteristica, specialmente riformata, delle buone opere, in quanto sono intraprese coll'intenzione rivolta all'onore di Dio [2] e colla fede, che contiene del pari un'eco delle credenze riformate nella possibilità per il rigenerato di avvicinarsi in misura relativa alla perfezione cristiana [3]. Mancava soltanto la consequenzialità della teoria; il carattere sistematico della condotta cristiana della vita, che è essenziale anche per il suo pietismo, lo Spener, influenzato fortemente dai Mistici [4] cercò piuttosto di descriverlo in maniera incerta,

quali si ebbero dapprima nelle londinesi *Ore della Bibbia* di JOH. DI LASCO (1547) e che da allora in poi appartennero all'inventario costante delle forme di religiosità puritana perseguitate come insurrezione contro l'autorità ecclesiastica. Il rifiuto di accettare la disciplina ecclesiastica di Ginevra vien da lui motivato, come è noto, col fatto che il ceto che era chiamato ad attuare tale disciplina, il terzo stato (« *status oeconomicus* » i laici cristiani) non è ammesso nella organizzazione della Chiesa Luterana. D'altra parte è poco luterano il riconoscere, come egli fa, discutendo della scomunica, nel membro laico del concistoro deputato dal sovrano territoriale il rappresentante del « terzo stato ».

[1] Già il nome di « Pietismo », che nacque e fu adottato nei paesi luterani, ci dice che, secondo la concezione dei contemporanei, il tratto caratteristico era che la « pietas » veniva trasformata in un esercizio metodico.

[2] Certamente va ammesso che questa motivazione è propria specialmente, ma non esclusivamente del Calvinismo. Proprio nei più antichi ordinamenti luterani essa si trova con particolare frequenza.

[3] Nel senso dell'Ep. agli Ebrei, 5, 13, 14. Cfr. SPENER, *Theol. Bedenken* I, 306.

[4] Oltre al Bailey e al Baxter (v. *Consilia theologica*, III, 6, I, dist. 1, 47; dist. 3, 6) lo Spener stimava specialmente Tommaso da Kempis e sopra a tutto Tauler (che non comprendeva perfettamente: *Consilia theologica* III, 6, 1 dist. 1). Parla diffusamente del secondo in particolare, in *Cons. Theol.*, I, 1. 1, n. 7. Lutero è per lui derivato da Tauler.

ma essenzialmente luterana, che non di motivarlo; la *certitudo salutis*, non la derivò dalla santificazione, ma scelse invece per essa in luogo del concetto di comprova, il più attraente nesso colla fede, conforme all'insegnamento luterano [1]. Ma fino a tanto che l'elemento ascetico-razionale conservò nel Pietismo la prevalenza su quello sentimentale, si fecero valere le concezioni decisamente influenti per il nostro punto di vista, che cioè: 1) lo sviluppo metodico della propria pietà fino a raggiungere un consolidamento ed un perfezionamento controllabili secondo i Comandamenti sia un segno dello stato di grazia [2]; 2) che la provvidenza divina agisca in coloro che così si sono perfezionati; poiché nella paziente perseveranza e nella riflessione metodica, Dio dà loro i suoi lumi [3]. Il lavoro pro-

[1] V. in RITSCHL, *op. cit.*, II, p. 113. Egli rifiutava come unico segno sicuro di una vera conversione la lotta interna per l'espiazione dei pietisti più tardi (e di Lutero) (*Theolog. Bedenken*, III, p. 476). Sulla santificazione come frutto della gratitudine derivante dalla credenza nella riconciliazione, formula caratteristicamente luterana, vedi i passi riportati nell'*op. cit.* del RITSCHL, p. 115, nota 2.

Sulla *certitudo salutis* è detto in un punto delle *Theologische Bedenken*, I, 324, che la vera fede non tanto si sente come stato d'animo, quanto si riconosce pei suoi frutti (amore ed obbedienza a Dio), ma in altro punto, I, p. 335 e sgg. « Riguardo alla preoccupazione del modo con cui accertarsi del proprio stato di grazia, si può trarre più sicurezza dai nostri libri (luterani) che dagli scrittori inglesi ». Ma sull'essenza della santificazione egli condivideva l'opinione degli inglesi.

[2] I diari religiosi, che A. H. Francke raccomandava, erano anche segni esteriori di ciò. L'esercizio metodico e la consuetudine della santificazione dovevano produrre l'incremento della medesima e la distinzione dei buoni dai malvagi; questo è presso a poco il tema fondamentale del libro di FRANCKE, *Von des Christen Vollkommenheit*.

[3] La derivazione di questa fede pietista razionale nella Provvidenza dal suo significato ortodosso, apparve in modo caratteristico nella nota polemica tra i Pietisti di Halle ed il rappresentante della ortodossia luterana LÖSCHER nel suo *Timotheus Verinus*. Questi si spinge tant'oltre da contrapporre nettamente ai voleri della divina provvidenza tutto quel che avviene mediante azione umana.

Il punto di vista cui si attenne sempre il Francke fu, al contrario, di riguardare come « cenno di Dio », quel lampo di chiarezza su ciò che deve accadere, che è il risultato della attesa tranquilla di una decisione; il che è affine alla psicologia dei Quaccheri e corrisponde alla concezione generale dell'ascetismo, che la metodica razionale sia la via per giungere più vicino a Dio. Ma lo Zinzendorf, che in una delle risoluzioni più decisive, rimetteva alla sorte

fessionale era anche per A. H. Francke il mezzo ascetico per eccellenza [1]; che il successo nel lavoro sia una benedizione che Dio medesimo dà ai suoi eletti era per lui cosa altrettanto sicura, quanto lo era, come vedremo, per i puritani. E come surrogato del « doppio decreto » il Pietismo si creò concezioni, che in modo essenzialmente simile, sebbene attenuato, a quello della dottrina della predestinazione, stabilivano una aristocrazia di rigenerati [2] che poggiava sulla particolare grazia di Dio, con tutte le conseguenze psicologiche sopra descritte a proposito del Calvinismo. A queste appartiene, per es. il così detto *Terminismo* che generalmente, dagli avversari del Pietismo, veniva a questo, ma a torto, imputato [3]; l'ipotesi cioè che la grazia sia offerta universalmente a tutti, ma una sola volta in ben determinato momento della vita, oppure, non importa quando, per un' ultima volta definitivamente [4]. A chi aveva lasciato passare questo momento, non giovava

il destino della sua comunità, era lontano dalla forma di fede nella Provvidenza che aveva il Francke.

Lo Spener, *Theologische Bedenken*, I, p. 314, si era riferito al Tauler, per caratterizzare la rassegnazione cristiana, secondo la quale ci si deve rimettere alle decisioni divine, che non si debbono attraversare con un'azione affrettata ed arbitraria; e questo è, nella sostanza, anche il punto di vista del Francke. Si manifesta chiaramente in tutto ciò l'attività religiosa pietistica, essenzialmente attenuata rispetto al Puritanesimo, e tesa a cercare la pace in questo mondo. *First righteousness, than peace*, così, ancora nel 1904, un Battista influente, G. White, in un suo Indirizzo, che dovremo ancora citare, formulava in contrasto a quanto sopra, il programma etico della sua denominazione (*Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

[1] *Lect. paraenet.*, IV, p. 271.

[2] Contro questa concezione, che ritorna sempre, si rivolge in particolar modo la critica del Ritschl. — V. l'opera del Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*, che contiene questa dottrina.

[3] Si ritrova anche nei Pietisti inglesi non seguaci della Predestinazione, per es., in Goodwin. Cfr. su questo ed altri, Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden 1879, libro che anche dopo lo « standard work » del Ritschl, è sempre indispensabile per l'Inghilterra e talvolta anche per i Paesi Bassi. Ancora nel XIX secolo il Köhler, secondo quanto egli scrive nel libro citato nell'articolo seguente, fu spesso interrogato in Olanda sul tempo della sua rigenerazione.

[4] Si cercava di combattere con questo mezzo le conseguenze lassiste della

più l'universalismo della grazia; era nella posizione del negletto da Dio della dottrina calvinista. In realtà si avvicinava assai a questa teoria la concezione dedotta dal Francke da sue esperienze personali che era molto diffusa — si può dire addirittura predominante — nel Pietismo; che cioè la grazia poteva riuscire a vincere, solo dopo fenomeni unici nel tempo e nel genere, e sopra a tutto dopo « l'interna lotta per l'espiazione » (il *Busskampf*)[1]. Poiché, secondo la concezione propria dei Pietisti, non tutti erano ben disposti a quella esperienza, colui che nonostante l'indicazione pietista non esperimentava su se stesso il metodo da impiegarsi per conseguirla, rimaneva agli occhi dei rigenerati una specie di Cristiano passivo. D'altra parte, creandosi un metodo per raggiungere lo stato della « lotta espiatoria », anche il conseguimento della grazia divina diveniva oggetto di una razionale disposizione umana. Anche i sospetti contro la confessione privata, elevati non da tutti — per es. non da Francke — ma da molti Pietisti ed in particolar modo dai curatori d'anime, come lo dimostrano le molte questioni nello Spener e che contribuirono a sradicarla anche dal Luteranesimo, provenivano da questa aristocrazia della grazia; la efficacia della grazia ottenuta colla penitenza e visibile in una vita santa, doveva decidere della possibilità di concedere l'assoluzione; ed era pertanto impossibile di contentarsi, nell'impartirla, della sola *contritio*[2]. Lo Zinzen-

dottrina luterana sulla possibilità di riconquistare la grazia (specialmente la usuale « conversione » in extremis).

[1] Contro la necessità, a ciò collegata, di sapere il giorno e l'ora della « conversione » come *segno incondizionato della sua sincerità*, v. SPENER, *Theol. Bedenken*, II, 6, I, p. 197. A questo la lotta per l'espiazione era altrettanto ignota quanto a Melantone i « terrores conscientiae » di Lutero.

[2] Insieme con ciò agiva anche il significato antiautoritario, proprio di ogni ascesi, attribuito al « sacerdozio universale ». All'occasione si raccomandava al parroco di riservare l'assoluzione finché il vero pentimento si fosse esperimentato; ciò che il Ritschl considera giustamente come un principio calvinista.

dorf, che insegnava essere il singolo il giudice di se stesso in fatto di religione, sfociava sempre di nuovo, sebbene con qualche esitazione di fronte agli attacchi della ortodossia, nella concezione di « strumento » (della volontà divina). Ma nel resto il punto di vista concettuale di questo ragguardevole « dilettante religioso », come lo chiama il Ritschl, non è univoco nei punti per noi importanti [1].

Egli stesso si è ripetutamente dichiarato rappresentante del « tropo paolino-luterano » contro quello « pietista jacobinico » che rimaneva attaccato alla Legge. La comunità dei fratelli però, che egli ammise e promosse nonostante il suo sempre riaffermato Luteranesimo [2], rappresentava già nell'atto notarile del 12 agosto 1729 un punto di vista, che corrispondeva sotto molti aspetti alla aristocrazia dei santi del Calvinismo. La molto discussa assegnazione a Cristo stesso dell'ufficio del più anziano, il 12 novembre 1741, dette una espressione anche esteriore a qualche cosa di simile [3]. Dei tre « tropi » della comunità dei fra-

[1] Gli elementi per noi essenziali si trovano nel modo più facile in PLITT, *Zinzendorfs Theologie* (3 voll., Gotha 1869 e sgg.), vol. I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433 e sgg., 444, 448; vol. II, pp. 372, 381, 409 e sgg.; vol. III, pp. 131, 167, 176. Cfr. anche BERNH. BECKER, *Zinzendorf und sein Christentum* (Lipsia 1900), libro 3, cap. III.

[2] Egli considerava invero la Confessione di Augusta qual documento appropriato di fede cristiano-luterana, solo dopo che vi si fosse versata sopra una brodaglia bollente, come egli si esprime nella sua repugnante terminologia. Il leggerlo è una penitenza, poiché la sua lingua nella informe fluidità dei concetti fa un effetto ancora peggiore di quella *essenza di terpentina* di Cristo, che era così terribile per F. Th. Vischer, nella sua polemica colla *Christoterpe* di Monaco.

[3] « In nessuna religione non riconosciamo alcuno per fratello, il quale continua nella santificazione dello spirito senza esser lavato dall'effusione del sangue di Cristo e completamente mutato. Noi non riconosciamo alcuna visibile comunità di Cristo, se non là dove la parola di Dio viene insegnata pura e semplice, e dove anche secondo di essa si viva santamente come figli di Dio! ». L'ultima frase è tolta dal piccolo Catechismo di Lutero, ma, come già nota il Ritschl, là serve a rispondere alla domanda come si debba santificare il nome di Dio, qui a porre i limiti della Chiesa dei santi.

telli, quello calvinista e quello moravo erano fin dal principio sostanzialmente orientati secondo l'etica professionale dei Riformati. Anche lo Zinzendorf espresse in maniera del tutto puritana, di fronte a John Wesley, l'opinione che se non sempre il giustificato stesso, almeno altri potevano tuttavia riconoscere nella sua condotta, la sua giustificazione [1].

Ma d'altra parte nella religiosità propria di Herrnhut, il momento sentimentale, appare con molta evidenza sul primo piano, e in ispecie lo Zinzendorf cercò personalmente nella sua comunità di ostacolar sempre la tendenza alla santificazione ascetica nel senso puritano [2] e di indirizzare in senso luterano la santificazione delle opere [3].

Si sviluppò anche, sotto l'influenza del ripudio delle conventicole e della conservazione della confessione, un attaccamento essenzialmente luterano ai sacramenti quali mezzo di salvezza. V'è poi anche il principio fondamentale proprio dello Zinzendorf: che la *puerilità* del modo di sentir religioso sia segno della sua sincerità come ne è segno, per es., l'impiego della sorte come rivelazione della volontà di Dio. Ma tutto ciò agì così fortemente in senso contrario ad un razionalismo nella condotta della vita, che

[1] V. PLITT, I, p. 346. La risposta, citata nel PLITT, I, p. 381, alla domanda se le opere buone siano necessarie per la salvezza, suona ancor più esplicita. « Non necessarie, anzi dannose per conquistar la salvezza; ma raggiunta questa, così necessarie, che chi non le compie non è salvo ». Anche qui dunque le buone opere non trovano la loro ragione nel loro merito reale, ma soltanto come segno di riconoscimento dello stato di grazia.

[2] Come fece, per es., con quelle caricature della « libertà cristiana » che il RITSCHL gli rimprovera aspramente nell'*op. cit.*, III, p. 321.

[3] Soprattutto accentuando fortemente, nella dottrina della salute, il concetto della soddisfazione della punizione, che egli, dopo che le sette americane ebbero respinto i suoi tentativi di avvicinarle a scopo missionario, pose a fondamento del suo metodo di santificazione. Da questo momento la conservazione della ingenuità infantile e delle virtù della umiltà e della rassegnazione vien da lui posta in primo piano come scopo dell'ascesi della comunità di Herrnhut, in forte contrasto colle tendenze della comunità stessa che erano del tutto affini alla ascesi puritana.

nel complesso, fin dove giunse l'influenza del conte [1], gli elementi antirazionali, sentimentali, ebbero la prevalenza nella comunità di Herrnhut, più che in qualsiasi altra pietista [2]. Il collegamento della moralità e del perdono delle colpe nella *Idea fidei fratrum* dello Spangenberg è tanto poco rigoroso [3] quanto nel Luteranesimo stesso. Anche non aver ammesso lo Zinzendorf lo sforzo di perfezionamento metodistico corrisponde qui, come in ogni altro punto, al suo ideale fondamentalmente eudemonistico di lasciare che gli uomini sentano già nel presente [4] la beatitudine (egli dice la « Glückseligkeit ») invece di guidarli a conquistarne la sicurezza per la vita ultraterrena con l'operare razionalmente [5].

[1] Ma questa influenza aveva i suoi limiti. Anche per questa ragione è errato di voler classificare la religiosità dello Zinzendorf in un processo di svolgimento « psichico-sociale », come fa il Lamprecht. Oltre a ciò tutta la sua religiosità da alcuna circostanza fu più fortemente influenzata che dall'essere egli un conte, con un fondo di istinti feudali. Il lato sentimentale di quella religiosità, dal punto « psichico-sociale », potrebbe convenire tanto al tempo della decadenza sentimentale della cavalleria quanto a quello della « sensibilità ». Tutto al più, ammettendo il punto di vista « psichico-sociale », essa si può spiegare, nel suo contrasto col razionalismo dell'Europa Occidentale, con i vincoli patriarcali dell'est germanico.

[2] Questo fatto è dimostrato dalle controversie dello Zinzendorf col Dippel e, dopo la morte dello Z., dalle manifestazioni del Sinodo del 1764, che mettono in chiaro rilievo il carattere di istituto dispensatore di salvezza della comunità di Herrnhut. V. la critica del RITSCHL, *op. cit.*, III, p. 443 e sgg.

[3] Cfr. per es. § 151, 153, 160. Che sia possibile che la santificazione non avvenga nonostante il vero pentimento ed il perdono dei peccati, emerge specialmente dalle osservazioni a p. 311 e corrisponde alla dottrina luterana della salvezza, proprio come contraddice a quella calvinistica e metodistica.

[4] Cfr. le espressioni dello Zinzendorf citate in PLITT, II, p. 345. Ed anche lo SPANGENBERG nella *Idea fidei fratrum*, p. 325.

[5] Cfr. per es. l'espressione dello Z., citata in PLITT, III, p. 131, a commento del passo di Matteo 20, 28. « Se vedo un uomo, al quale Iddio ha dato un bel dono, mi rallegro e mi servo con piacere del dono. Ma se io noto, che egli non è contento del suo, ma che vuol trarne ancora di meglio, ritengo ciò il principio della rovina di una tal persona ». Lo Z. negò appunto — in ispecie nel suo colloquio con John Wesley del 1743 — il progresso nella santificazione, perché egli la identificava con la giustificazione e la trovava soltanto nella relazione con Cristo, conquistata attraverso il sentimento. PLITT, I, p. 413. Al posto del sentirsi uno « strumento » della divinità, sottentra il sentimento di

Ma d'altra parte è rimasto vivo anche qui il pensiero che il valore distintivo della comunità dei fratelli, in contrasto con altre Chiese, consisteva nell'attività della vita cristiana, nella missione e, a questa collegato, nel lavoro professionale [1]. Oltre a ciò la razionalizzazione pratica della vita dal punto di vista dell'utilità era un elemento importantissimo della visione della vita dello Zinzendorf [2]. Essa ebbe origine per lui — come per altri rappresentanti del Pietismo — da una parte, dalla recisa avversione alle speculazioni filosofiche, pericolose per la fede, e dalla preferenza per le singole scienze empiriche, correlativa a quella avversione [3], e dall'altra dall'esperienza del mondo del Missionario professionale.

« possedere » il divino: mistica, dunque, non ascesi (nel senso in cui ne parleremo nella introduzione agli altri saggi).

Naturalmente, come appunto diremo colà, anche il Puritano tendeva in realtà allo « habitus », attuale, terreno. Ma questo « habitus » che si esprime come *certitudo salutis* è in lui il sentirsi uno strumento.

[1] Ma a causa di questa derivazione il lavoro professionale non ebbe un fondamento etico logicamente conseguente. Lo Z. respinge l'idea luterana del servizio di Dio nella professione, come punto decisivo per la fedeltà nella professione. Questa sarebbe piuttosto un equivalente in cambio della fedeltà del Salvatore nella sua opera (PLITT, II, p. 411).

[2] È nota la sentenza: un uomo ragionevole non deve essere incredulo, ed un credente non deve essere irragionevole, nel suo *Sokrates* ossia *Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), ed è noto altresì il suo amore per scrittori come il Bayle.

[3] È nota la preferenza marcata della ascesi protestante per l'empirismo reso razionale mercé il fondamento matematico, preferenza che non può essere ancor qui discussa con maggior larghezza. Per i motivi filosofici nell'evoluzione delle scienze verso l'indagine esatta del fondamento matematico razionale, in contrasto coi punti di vista di Bacone, v. WINDELBAND, *Gesch. der Phil.*, pp. 305-307, e specialmente le osservazioni a p. 305 in fondo, che con acutezza respingono il concetto che le moderne scienze della natura vadan intese come un prodotto di interessi materiali e tecnici. Certamente vi sono reciproci rapporti importantissimi, ma di gran lunga più complicati. V. inoltre WINDELBAND, *Neuere Philosophie*, I, p. 40 e sgg. Il punto di vista decisivo per la posizione presa dalla ascesi protestante, quale appare nel modo più manifesto nei *Theolog. Bedenken* dello SPENER, I, p. 232; III, p. 260, era: come il Cristiano si riconosce dai frutti della sua fede, così anche la conoscenza di Dio e delle sue intenzioni può procedere soltanto dalla conoscenza delle sue opere. Conforme-

La comunità dei fratelli, come centro di missione, era al tempo stesso il centro di un'impresa che conduceva così i suoi membri sulla via dell'ascesi laica, la quale sempre cerca dei compiti, anche nella vita, e avendo riguardo a questi prudentemente la ordina secondo un piano. Ma nei discepoli eletti da Dio mercé la grazia[1] si para come ostacolo la glorificazione del carisma della povertà apostolica dedotta dall'esempio della vita missionaria degli apostoli, il che in realtà importava un parziale ripristino dei *consilia evangelica*. La creazione di un'etica professionale, sul genere di quella Calvinista, fu con ciò trascurata, sebbene non fosse del tutto esclusa — come mostra l'esempio della trasformazione del movimento dei Batti-

mente a ciò, la disciplina preferita del Cristianesimo puritano, battista e pietista fu la fisica, e dopo di questa, altre discipline matematico-naturalistiche, che procedono con metodo analogo. Si credeva precisamente di poter salire dalla comprensione empirica delle leggi di Dio nella natura, alla conoscenza del *significato* del mondo, il quale, altrimenti, non si sarebbe mai potuto comprendere, dato il carattere frammentario della rivelazione divina — pensiero calvinistico questo — come mezzo delle speculazioni concettuali.

L'empirismo del secolo XVII fu per l'ascesi il mezzo di cercare Dio nella natura. Sembrava che esso conducesse a Dio, mentre la speculazione filosofica ne allontanava. Specialmente la filosofia aristotelica è stata, secondo lo Spener, il più grave malanno pel Cristianesimo. Ogni altra filosofia è migliore, in ispecie quella platonica: *Cons. Theol.*, III, 6, I, Dist. 2, n. 13. Cfr. inoltre questo passo caratteristico: *Unde pro Cartesio quid dicam non habeo* (non lo ha letto), *semper tamen optavi et opto ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio.* SPENER, *Consilia Theologica*, II, 5, n. 2. È noto quale importanza abbiano avuto queste concezioni del Protestantesimo ascetico nell'educazione, specialmente nell'insegnamento tecnico. Combinate colla posizione presa rispetto alla *fides implicita* ne dettero il programma pedagogico.

[1] « È questa una razza di uomini che si pongono la loro felicità, presso a poco, in quattro punti: 1. Esser tenuti poco in conto, disprezzati e derisi... 2. Trascurare tutti i sensi, che non adoperano al servizio del Signore... 3. Non aver nulla, oppure dar via quel che ricevono... 4. Lavorare come operai a giornata, non per il guadagno ma per vocazione o a vantaggio del Signore e del loro prossimo... » (*Rel. Reden* II, p. 180, Plitt. I, p. 445). Non tutti possono e debbono diventare discepoli, ma soltanto coloro che il Signore chiama. Tuttavia, secondo l'ammissione stessa dello Zinzendorf (PLITT, I, p. 449) rimangono alcune difficoltà, poiché il sermone della montagna formalmente è rivolto a tutti. Salta agli occhi l'affinità di questo « libero acosmismo dell'amore » cogli antichi ideali Battisti.

sti; e ricevesse una forte preparazione interiore nel pensiero del lavoro, eseguito esclusivamente in forza della vocazione.

Insomma, se noi consideriamo il Pietismo tedesco dai punti di vista per noi rilevanti, dovremo constatare nel fondamento religioso della sua ascesi un ondeggiamento ed una mancanza di sicurezza, che deviano notevolmente dalla ferrea consequenzialità del Calvinismo, e che sono condizionati in parte da influenze luterane, in parte dal carattere sentimentale della sua religiosità.

Poiché è una grave parzialità il porre questo elemento sentimentale, come se fosse specifico del Pietismo in confronto al Luteranesimo [1]. E tuttavia in confronto al Calvinismo la intensità della razionalizzazione della vita dovette esser necessariamente minore, poiché l'impulso interiore del pensiero rivolto allo stato di grazia, che continuamente doveva essere rinnovato e che garantiva l'avvenire eterno, veniva distratto, per mezzo del sentimento, verso il presente, ed alla sicurezza di se stesso, che il predestinato cercava sempre nuovamente di acquistare con un lavoro professionale senza tregua e coronato dal successo, veniva sostituita quella umiltà e quella discontinuità [2] del modo di essere, che era conseguenza in parte dell'eccitazione del sentimento, esclusivamente indirizzato ad esperienze interiori, in parte dell'istituto luterano della confessione, che invero fu più volte considerato dal

[1] Infatti il trasformarsi della religiosità in un sentimento del tutto interiore non è affatto estraneo al Luteranesimo anche dell'epoca degli epigoni. La differenza costituzionale era piuttosto nell'elemento ascetico, cioè la regolamentazione della vita, che ai Luterani sapeva di una santificazione delle opere.

[2] Un « timore del cuore » è un miglior segno della grazia che la « sicurezza », così opina lo Spener in *Theol. Bedenken*, I, 324. Anche in scrittori puritani troviamo naturalmente ammonimenti espliciti contro la « falsa sicurezza »; ma la dottrina della Predestinazione, per lo meno in quanto la sua influenza determinò la preoccupazione per la propria anima, agì sempre nel senso opposto.

Pietismo con grave sospetto, ma venne per lo più tollerato [1].

Poiché in tutto ciò si manifesta quel modo specificamente luterano di cercar la salvezza, per il quale è elemento decisivo « il perdono delle colpe » non la « santificazione » pratica.

Al posto dello sforzo razionale per raggiungere e conservare la sicura consapevolezza della futura beatitudine ultraterrena, sta qui il bisogno di sentire in questa vita la conciliazione e la comunione con Dio. Ma come nella vita economica l'inclinazione a godersi il presente lotta contro l'ordinamento razionale dell'economia, il quale è legato anche alla preoccupazione per l'avvenire, così avviene, in un certo senso, anche sul terreno della vita religiosa. Manifestamente dunque l'aver indirizzato il bisogno religioso ad una interiore affettività sentimentale rappresentava un minore impulso a render razionale l'azione del laico nel mondo, di fronte al bisogno di comprova dei « Santi » della Chiesa Riformata, mentre, rispetto alla fede del Luterano ortodosso, tradizionalmente attaccato alla parola divina e ai sacramenti, era tuttavia più appropriato a sviluppare una maggiore penetrazione metodica della religione nella condotta della vita. Nel complesso il Pietismo si sviluppò, dal Francke e dallo Spener fino allo Zinzendorf, accentuando sempre di più il proprio carattere sentimentale. Ma non si manifestò con ciò una tendenza evolutiva a lui immanente. Quelle differenze derivarono invece dai contrasti degli ambienti religioso e sociale, da cui trassero le origini i suoi elementi direttivi. In questo luogo non si può entrare in particolari sull'ar-

[1] Infatti l'effetto psicologico della confessione fu dappertutto un alleggerimento della responsabilità del soggetto per la sua condotta — e perciò veniva appunto ricercata — ed al tempo stesso della consequenzialità rigoristica delle esigenze ascetiche.

gomento, e neppure parlare del modo con cui il particolare carattere del Pietismo tedesco si manifesta nella sua diffusione sociale e geografica [1]. Noi dobbiamo ancora qui una volta ricordare che il passaggio da questo pietismo sentimentale alla condotta religiosa dei puritani, si compie naturalmente attraverso graduali sfumature. Se vogliamo caratterizzare, per lo meno in modo provvisorio, una conseguenza pratica di questa differenza, si possono indicare le virtù, che il Pietismo educava piuttosto come quelle che si convengano all'impiegato fedele, all'addetto ad un servizio, all'operaio e all'industriale con produzione domestica e ai datori di lavoro di sentimenti patriarcali, che volentieri si rimettono a Dio, secondo il modo insegnato dallo Zinzendorf. All'opposto il Calvinismo appare più affine al duro senso giuridico e attivo dell'imprenditore capitalista borghese [2]. Il pietismo puramente sentimentale finalmente è, come ha già rilevato il Ritschl [3], un trastullo religioso per « leisure classes ».

Per quanto questa distinzione non sia affatto esauriente, tuttavia le corrispondono ancor oggi talune differenze anche nel carattere economico dei popoli, che hanno subito

[1] Già il Ritschl ha accennato, trattando del Pietismo del Württemberg (vol. III dell'opera più volte cit.), quanto forte influenza avessero motivi puramente politici, anche sulla nascita della religiosità pietista.

[2] Naturalmente anche il Calvinismo, per lo meno quello genuino, è patriarcale. E, per es., il nesso del successo dell'attività del Baxter col carattere di industria domestica dell'impresa in Kidderminster si manifesta chiaramente nella sua autobiografia. Vedi il passo citato a p. XXXVIII dei *Works of Puritan Divines*: *The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them*, or *edify each other*.

Tuttavia il Patriarcalismo è conformato diversamente sul terreno dell'etica riformata e ancor più di quella battista, che nel campo del Pietismo. Questo problema può esser discusso in altra occasione.

[3] *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3ª ed., I, p. 598. Se Federico Guglielmo I definiva il Pietismo sopra tutto come una cosa adatta per *rentiers*, questo è un fatto più significativo per questo re che per il Pietismo degli Spener e dei Francke, ed anche il re sapeva bene per quale ragione egli apriva i suoi Stati coll'editto di tolleranza.

l'influenza dell'uno o dell'altro di questi due indirizzi ascetici.

Il collegamento della religiosità sentimentale, e pur ascetica, con una sempre crescente indifferenza od avversione verso i fondamenti dogmatici dell'ascesi calvinista caratterizza anche il movimento anglo-americano parallelo al pietismo continentale: il Metodismo [1]. Già il suo nome indica ciò che colpì i contemporanei come carattere peculiare dei suoi seguaci: il sistema metodico della condotta della vita al fine di raggiungere la *certitudo salutis*; perché di questa si trattò qui fin dall'origine, ed essa rimase il fuoco centrale dell'attività religiosa. L'affinità indubitabile, nonostante ogni differenza, con taluni indirizzi del Pietismo tedesco [2] appare sopra a tutto in ciò che questo metodo fu portato anche nel preparare sentimentalmente l'atto della « conversione ». E la tendenza sentimentale suscitata in John Wesley da influenze della comunità di Herrnhut e luterane — prese un carattere fortemente emotivo, specialmente in terreno americano, dato

[1] Per un primo orientamento sulla conoscenza del Metodismo è in particolar modo adatto l'eccellente articolo del LOOFS, *Methodismus*, nella *Real Encyklop. fü Protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed. Possono essere utili anche i lavori del JACOBY (specialmente il *Handbuch des Methodismus*), del Kolde, del Jüngst, del Southey. Su Wesley: TYERMANN, *Life and times of John Wesley*, London 1870 e sgg. Il libro di WATSON (*Life of Wesley*) è popolare. Una delle migliori biblioteche per la storia del Metodismo si trova nella Northwestern University in Evanston vicino a Chicago. Una specie di anello di congiunzione tra il Puritanismo classico e il Metodismo è rappresentato dal poeta religioso Isacco Watts, amico di Howe, il cappellano di Oliviero Cromwell, e poi di Riccardo Cromwell, il cui consiglio sarebbe stato ricercato da Whitefield (cfr. SKEATS, p. 254 e sgg.).

[2] Tale affinità è storicamente condizionata — se si astrae dalle influenze personali subite dal Wesley — da una parte dalla decadenza del dogma della Predestinazione, dall'altra dal potente risveglio del pensiero della *sola fide*, ma è causata sopra a tutto dal suo specifico carattere missionario, che condusse seco una ripristinazione e trasformazione della predica medioevale suscitatrice della fede e combinò questa con forme pietistiche. Tale fenomeno non rientra certamente in una linea generale di svolgimento verso il soggettivismo, poiché, sotto tale aspetto, rimase addietro non solo rispetto al Pietismo, ma anche rispetto alla religiosità Bernardina del Medioevo.

che il Metodismo mirò fin da principio ad esercitare la sua missione fra le masse. La interiore lotta espiatoria, che in America si faceva di preferenza sulla « panca del timore » e che in certe circostanze era spinta fino alle estasi più terribili, conduceva alla fede nella immeritata grazia di Dio, ed immediatamente, con ciò stesso, alla coscienza della giustificazione e della conciliazione. Tale religiosità emotiva si prestò tuttavia, tra non piccole difficoltà interiori, ad una caratteristica congiunzione coll'etica ascetica, che dal Puritanismo aveva ricevuto una volta per sempre un'impronta razionale. Dapprima, in contrapposizione al Calvinismo, che riteneva sospetto ogni fatto puramente sentimentale, a causa della possibile illusione, fu riguardata, in linea di principio, come l'unico fondamento indubitabile della *certitudo salutis*, la sicurezza assoluta dell'illuminato dalla grazia puramente sentita, che derivava immediatamente dall'attestazione dello spirito e della cui origine dovevano normalmente esser noti il giorno e l'ora. Secondo l'insegnamento del Wesley, che rappresenta una accentuazione conseguente della dottrina della santificazione, ma anche una deviazione netta della concezione ortodossa della stessa, chiunque così sia stato rigenerato può in questa vita giungere alla coscienza della perfezione, nel senso della purezza da colpa, ricevendo l'azione in lui operata dalla grazia, per mezzo di un secondo avvenimento interiore che generalmente appare isolato e del pari spesso improvviso: la santificazione.

Per quanto difficilmente questa mèta venga raggiunta e per lo più verso la fine della vita, tuttavia è necessario assolutamente tendervi perché essa garantisce definitivamente la *certitudo salutis* e pone una lieta sicurezza al posto della preoccupazione sorniona dei Calvinisti [1]; ed

[1] Così Wesley stesso ha contrassegnato l'effetto della fede metodistica. È chiara come la luce l'affinità colla *Glückseligkeit* (beatitudine) dello Zinzendorf.

in ogni modo il vero convertito deve dimostrarsi tale dinanzi agli altri per lo meno col fatto che il peccato non ha più su di lui alcun potere. Perciò, nonostante l'importanza decisiva dell'autoattestazione data dal sentimento, si tenne fermo alla condotta santa ed orientata secondo la legge. Quando Wesley combatteva contro la giustificazione mediante le opere, come era intesa ai suoi tempi, egli non faceva che ridar vita al vecchio pensiero puritano, che le opere non hanno la loro ragione in un merito reale, ma nell'esser mezzo di riconoscimento dello stato di grazia; ed anche questo soltanto, quando siano compiute esclusivamente a gloria di Dio. La sola condotta corretta non bastava, e questo l'aveva potuto esperimentare in se stesso; doveva aggiungersi anche il sentimento dello stato di grazia. Egli stesso chiamò talvolta le opere « condizione » della grazia, ed anche nella Dichiarazione del 9 agosto 1771 [1], affermò che chi non compia buone opere, non è un vero credente, e sempre dai Metodisti si è riaffermato, che essi si distinguono dalla chiesa ufficiale non nella dottrina, ma nel modo della loro religiosità. All'importanza della fede fu trovato per lo più un fondamento nella I Ep. di Giovanni, 3, 9, e la condotta fu considerata come un chiaro segno della rigenerazione. Ma nonostante tutto questo apparvero delle difficoltà [2]. Per quei Metodisti, che erano seguaci della dottrina della Predestinazione, il trasferire la certezza della salute nell'immediato sentimento della grazia e della perfezione [3] invece che nella coscienza della grazia derivante di per se stessa dalla vita ascetica-

[1] La si trova nella vita di Wesley del WATSON (ed. tedesca), p. 331.

[2] J. SCHNECKENBURGER, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, ed. da Hundeshagen, Francoforte 1863, p. 147.

[3] Whitefield, il capo del gruppo dei seguaci della predestinazione, gruppo che dopo la sua morte si sciolse a causa del suo disorganamento, rifiutava la dottrina di Wesley sulla perfezione nei punti essenziali.

mente vissuta attraverso la comprova della grazia (poiché allora alla lotta espiatoria che avveniva una volta sola si collegava la sicurezza di perseverare) significava questa alternativa: o, nelle nature deboli, un'interpretazione antinomistica della *libertà cristiana* e conseguente collasso della condotta metodica della vita, o quando questa conseguenza veniva respinta, era nel « santo » una sicurezza di se stesso [1], che saliva ad altezze vertiginose; cioè un rafforzamento ed una trasformazione in senso sentimentale del tipo puritano. In vista degli attacchi degli avversarî, da una parte si cercò di ovviare a queste conseguenze, forzando l'affermazione del valore normativo della Bibbia e della indispensabilità della comprova (*Bewährung*) [2]; ma dall'altra esse condussero, nel fatto, ad un rafforzamento, in seno al movimento, della tendenza anticalvinista di Wesley, che insegnava che la grazia era *amissibilis*.

Le forti influenze luterane, a cui, attraverso la comunità dei fratelli, il Wesley era stato esposto [3], accentuarono questo svolgimento ed aumentarono l'indeterminatezza dell'orientamento religioso della moralità metodista [4]. Quale

[1] SCHNECKENBURGER, *op. cit.*, p. 145. Un po' diversamente il Loofs nell'opera cit. Tutte e due queste conseguenze sono tipiche di ogni religiosità dello stesso genere.

[2] Così la conferenza del 1770. Già la prima conferenza del 1744 aveva riconosciuto che le parole della Bibbia sfioravano « a capello », da una parte il Calvinismo, dall'altra l'Antinomismo. Data la loro oscurità, si concluse non dovercisi dividere per differenza dottrinale, fintantoché veniva mantenuta la validità della Bibbia nelle norme pratiche.

[3] Separava i Metodisti dalla comunità di Herrnhut la loro dottrina della possibile perfezione esente da colpa, che fu in particolare respinta dallo Zinzendorf, mentre d'altra parte Wesley sentiva la tendenza sentimentale della religiosità di Herrnhut come « mistica » e trattava come blasfeme le vedute di Lutero sui « Comandamenti ». Qui si palesa il limite che esisteva insuperabile tra ogni modo razionale di condotta religiosa della vita e il Luteranesimo.

[4] John Wesley rileva, occasionalmente, che ovunque, tra i Quaccheri, i Presbiteriani e i membri dell'Alta Chiesa si doveva credere a dogmi, ma non tra i Metodisti. Cfr. anche la assai sommaria descrizione in SKEATS, *History of the free churches of England, 1688-1851*.

resultato definitivo fu conservato rigorosamente, come fondamento indispensabile, soltanto il concetto della rigenerazione, cioè di una sicurezza sentimentale della salvezza che si manifestava direttamente quale frutto della fede; e il concetto della santificazione colla sua conseguenza — per lo meno virtuale — della liberazione dalla potenza del peccato, come prova, da quella derivante, dello stato di grazia. Ne fu corrispondentemente svalutata l'importanza dei mezzi di grazia esterni, in ispecie dei sacramenti. E in ogni caso il *general awakening* in conseguenza del metodismo segna dappertutto, anche ad es. in Inghilterra, un rafforzamento della dottrina della grazia e dell'elezione [1].

Il Metodismo ci appare pertanto, dal punto di vista da cui lo consideriamo, una formazione che, analogamente al Pietismo, ha un fondamento etico incerto. Ma anche ad esso lo sforzo verso la *higher life*, verso la « seconda benedizione », servì come una specie di surrogato della dottrina della Predestinazione e, sviluppatasi su terreno inglese, la prassi della sua etica si orientò perfettamente secondo quella del Cristianesimo riformato di questo paese, del quale esso voleva esser un *revival*. Veniva provocato metodicamente l'atto emotivo della « conversione ». E dopoché era stato raggiunto, non si aveva un pio godimento della comunione con Dio, alla maniera del Pietismo sentimentale dello Zinzendorf, ma subito il sentimento che si era destato veniva condotto sulla via di uno sforzo razionale verso la perfezione. Il carattere emotivo della religiosità non conduceva perciò ad un Cristianesimo interiore e sentimentale sul genere del Pietismo tedesco. Già lo Schneckenburger ha dimostrato che ciò era connesso col minore sviluppo del sentimento della colpa (in parte in conseguenza del processo emotivo della conversione) e

[1] Cfr. p. es., DEXTER, *Congregationalism*, p. 455 e sgg.

questo concetto è rimasto un punto fermo nella critica del Metodismo. Qui rimane decisivo il fondamentale carattere riformato del sentimento religioso. L'eccitazione dei sentimenti prese il carattere di un entusiasmo che si accendeva solo talvolta, ma allora addirittura coribantico, e che nel resto non portava affatto pregiudizio alla razionalità della condotta della vita [1]. La *regeneration* del Metodismo creò così esclusivamente un perfezionamento della pura santità delle opere; un fondamento religioso della condotta ascetica della vita; poiché si era abbandonata la dottrina della Predestinazione. I segni di riconoscimento nella condotta, indispensabili come controllo della vera conversione, come loro « condizione » come dice il Wesley, erano in realtà gli stessi del Calvinismo. In quanto seguirà, discutendosi della idea di vocazione professionale, noi potremo di massima lasciar da parte, come un prodotto tardivo [2], il Metodismo, che allo svolgimento di quella idea non portò alcun nuovo contributo [3].

Il Pietismo del continente europeo e il Metodismo dei popoli anglo-sassoni, sono fenomeni di un secondo mo-

[1] Ma vi può naturalmente portare pregiudizio, come succede oggi fra i negri americani. Del resto il carattere, spesso accentuatamente patologico della emozione metodista in contrasto alla relativamente mite tendenza sentimentale del Pietismo, è connesso — oltreché con ragioni storiche e con la pubblicità dell'avvenimento — fors'anche con una più forte penetrazione dell'ascesi nella vita dei territori, dove è diffuso il Metodismo. Ma una decisione in argomento spetterebbe ai neurologi.

[2] LOOFS, *op. cit.*, p. 750 rileva espressamente che il Metodismo si distingue dagli altri movimenti ascetici pel fatto che esso ha luogo dopo il periodo dell'Illuminismo inglese, e lo mette a parallelo col rinascimento del Pietismo in Germania, in realtà molto più debole nel primo terzo di questo secolo. Ma rimarrà tuttavia lecito, seguendo il RITSCHL, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (vol. I, p. 568 e sgg.), anche il parallelo col genere di Pietismo proprio allo Zinzendorf, che, al contrario di quello dello Spener e del Francke, è già una reazione contro l'Illuminismo. Ma questa reazione nel Metodismo prende, come vedemmo, un ben diverso indirizzo che nella comunità di Herrnhut, per lo meno in quanto questo fu influenzato dallo Zinzendorf.

[3] Ma questa idea si sviluppò, come mostra il passo di John Wesley cit. più oltre, ugualmente e con uguale effetto come le altre denominazioni ascetiche.

mento, sia che si considerino nel loro contenuto di pensiero, sia nella loro evoluzione storica [1].

Al contrario, come un secondo fattore autonomo, accanto al Calvinismo, della ascesi protestante, appare il movimento *battista* colle sette che ne derivarono, sia direttamente sia accettando le forme del suo pensiero religioso [2], dei Battisti veri e propri, dei Mennoniti e sopra a tutto dei Quaccheri [3]. Con esse noi arriviamo a comunità re-

[1] E son anche — come si vide — attenuazioni della consequenziale etica ascetica del Puritanismo; mentre qualora, secondo il modo usato, si volessero interpretare queste concezioni come esponenti, o riflessi dello svolgimento capitalistico, dovrebbe manifestarsi precisamente il contrario.

[2] Tra i Battisti solo i così detti « General Baptists » risalgono agli antichi Battisti. « Particular Baptists » erano, come già si è detto, Calvinisti che in teoria limitavano l'appartenenza alla Chiesa ai soli rigenerati, oppure a quelli che individualmente aderirono a questa confessione, e perciò rimasero, in linea di principio Volontaristi ed avversari di ogni Chiesa di Stato; ma nella pratica sotto Cromwell non furono sempre conseguenti.

Ma essi, ed anche i General Baptists, per importanti che siano storicamente come rappresentanti della tradizione battista, non ci offrono alcuna occasione ad una particolare analisi dogmatica. È fuori di dubbio che i Quaccheri, mentre formalmente erano una nuova istituzione di George Fox e dei suoi compagni, nei loro concetti fondamentali fossero esclusivamente continuatori della tradizione battista. La migliore introduzione alla storia di essi insieme con una considerazione dei loro rapporti coi Battisti e coi Mennoniti, è data da ROBERT BARCLAY, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876. Per la storia dei Battisti cfr. fra gli altri H. M. DEXTER, *The true story of Smyth, the Se- Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881 (su ciò v. J. C. LANG in « Bapt. Quart. Review », 1883, p. 1 e sgg.); J. MURCH, *A history of the Presbyteriam and General Baptist Church in the West of England*, Londra 1835; A. H. NEWMAN, *History of the Baptist Church in the U. S.*, New York 1894 (*American Church History Series*, vol. 2); VEDDER, *A short history of the Baptists*, Londra 1897; E. B. BAX, *Rise and fall of the Anabaptists*, New York 1902; G. LORIMER, *Baptists in History* 1902; J. A. SEISS, *Baptist system examined* (*Luth. Publ. S.* 1902); altro materiale nel *Baptist Handbook*, Londra 1896 ed anni seguenti; nei *Baptist Manuals*, Parigi 1891-93; nella « Baptist Quarterly Review », nella *Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900). La miglior biblioteca dei Battisti credo si trovi nel Colgate College nello Stato di New York. Per la storia dei Quaccheri passa per la miglior collezione quella del Devonshirehouse a Londra (da me non utilizzata). L'organo ufficiale moderno dell'ortodossia è l'*American friend* edito dal Prof. Jones, la migliore storia del Quaccheri quella di Rowntree. Inoltre: RUFUS B. JONES, *George Fox, an autobiography*, Filadelfia 1903; ALTON C. THOMAS, *A history of the S. of. Friends in America*, Filadelfia 1895; EDUARD GRABB, *Social aspects of Quaker Faith*, Londra 1899. Inoltre la grande ed eccellente letteratura biografica.

[3] È uno dei molti meriti della *Kirchengeschichte* di CARLO MÜLLER, di

ligiose, la cui etica riposa su di un fondamento teorico eterogeneo rispetto alla dottrina riformata. Lo schizzo seguente, che rileva soltanto ciò che per noi è importante, non può dare un'idea dei molti aspetti di questo movi-

avervi fatto posto nella sua esposizione al grandioso, sebbene esteriormente non apparente, movimento dei Battisti. Come nessun altro esso ha sofferto una persecuzione senza pietà da parte di tutte le chiese, poiché appunto voleva essere una setta nel senso specifico della parola. In seguito alla catastrofe in Münster della tendenza escatologica derivata dal Battismo, ancora dopo cinque generazioni esso era screditato in tutto il mondo (in Inghilterra p. es.). E, sempre oppresso e costretto a nascondersi, esso è giunto soltanto dopo gran tempo dal suo sorgere, ad una formulazione coerente del suo contenuto di pensiero religioso. Esso ha prodotto ancor meno « teologia » di quel che si sarebbe potuto conciliare coi suoi principî contrari al trattare le cose divine come una scienza specializzata.

Ciò destava poca simpatia nei teologi professionali già dei suoi primi tempi e non lo imponeva alla loro considerazione. Ma anche presso alcuni moderni le cose non vanno diversamente. Nel RITSCHL, per es., *Pietismus*, I, p. 22 e seguenti, gli Anabattisti sono trattati poco serenamente; anzi in un modo addirittura sprezzante; si sente che l'autore è tratto a parlare da un punto di vista teologico « borghese ». Eppure esisteva da decenni la bella opera del CORNELIUS (*Geschichte des Münsterschen Aufrubrs*). Il Ritschl costruisce arbitrariamente anche qui una ricaduta — dal suo punto di vista — nel Cattolicesimo e subodora la traccia di dirette influenze degli Spirituali e degli Osservanti francescani.

Se si potesse dimostrare l'esistenza isolata di qualcheduna di queste, tuttavia tali fili sarebbero molto sottili. E sopra a tutto la realtà storica è questa: che la Chiesa Cattolica trattò sempre con estrema diffidenza l'ascesi laica, quando conduceva alla formazione di conventicole, e cercò di indirizzarla sulla via della formazione di ordini, cioè fuori del mondo, o a bello studio la collegò, come ascesi di secondo grado, agli ordini primarî e la assoggettò al suo controllo.

Quando questo non le riuscì, essa fiutò il pericolo che l'esercizio della moralità ascetica subiettiva conducesse alla negazione dell'autorità ed alla eresia. Una stessa linea di condotta tenne, con ugual diritto, la Chiesa Elisabettiana rispetto ai *prophesyings*, alle conventicole bibliche semi-pietiste, anche quando queste erano correttissime nei riguardi del Conformismo, e ad essa dettero espressione gli Stuarts nel loro *Book of sports* di cui parleremo più oltre. Ne sono documenti la storia di numerosi movimenti ereticali, come, per es., degli Umiliati e delle Beghine, e anche il destino di S. Francesco. Le prediche dei monaci mendicanti, particolarmente dei Francescani, hanno più volte preparato il terreno alla moralità ascetica laica del Protestantesimo riformato battista. Ma i numerosissimi tratti di affinità tra l'ascesi nel Monachismo d'Occidente e la condotta ascetica della vita nel Protestantesimo — che nella nostra trattazione dovremo sempre rilevare, essendo altamente istruttivi — hanno la loro ragione fondamentale in questo fatto: che naturalmente tutte le ascesi che stanno sul terreno del Cristianesimo biblico debbono avere necessariamente alcuni importanti tratti comuni, ed inoltre in questo fatto: che in generale ogni ascesi di qualsivoglia confessione rende necessarî alcuni mezzi provati per mortificare la carne. Per lo studio che segue sul Battismo occorre notare che la sua brevità va attribuita alla circostanza che l'etica battista ha una importanza molto limi-

mento. Naturalmente noi poniamo la maggior importanza sullo svolgimento nei paesi del vecchio capitalismo.

Il concetto storicamente e teoricamente più importante di tutte queste comunità, la influenza del quale sullo svolgimento della civiltà può esser chiarita completamente soltanto in un'altra relazione di fatti, ci si è presentato già in qualche accenno: è la « believers' church ». Ciò vuol dire che la comunità religiosa, la « Chiesa visibile », secondo la terminologia in uso nelle Chiese della Riforma [1], non venne più concepita come una specie di istituzione fideicommissaria per scopi ultraterreni, come un istituto che necessariamente abbraccia giusti ed ingiusti, sia a maggior gloria di Dio (Calvinismo), sia per dispensare beni salutiferi all'umanità (Cattolicesimo e Luteranesimo); ma esclusivamente come una comunità dei personalmente credenti e rigenerati e solo di questi: in altre parole, non come una Chiesa, ma come una setta [2]. Anche di questo

tata per il problema che va specialmente discusso in questa trattazione: lo svolgimento cioè dei fondamenti religiosi dell'idea « borghese » di professione. Non vi ha aggiunto, infatti, alcunché di assolutamente nuovo. Si trascura qui per ora il lato sociale del movimento, di gran lunga più importante. Data d'impostazione del nostro problema, del contenuto storico del più antico movimento battista può esporsi qui soltanto quella parte, che ha esercitato un'influenza sul carattere delle sette, che per noi stanno in primo piano: Battisti, Quaccheri e (un po' in disparte) i Mennoniti.

[1] Sulle origini ed i mutamenti di questa terminologia, v. A. RITSCHL, nei suoi *Gesammelte Aufsätze*, p. 69 e sgg.

[2] Naturalmente i Battisti hanno sempre respinto la denominazione di setta. Essi sarebbero la Chiesa nel senso della Lettera agli Efesi (5, 27). Ma per la nostra terminologia essi sono setta, e non per il solo fatto che fanno a meno di ogni rapporto con lo Stato. Il rapporto tra Chiesa e Stato nei primi tempi del Cristianesimo era, in realtà, per essi, e ancor per i Quaccheri (Barclay), l'ideale, perché per essi, come per certi Pietisti (Tersteegen), soltanto sotto i martirii la purezza delle Chiese era insospettabile. Ma sotto uno stato ateo, o perfino sotto le persecuzioni, anche i Calvinisti, *faute de mieux*, dovettero essere, come in tal caso la Chiesa cattolica stessa, per la separazione della Chiesa dallo Stato. E neppur vanno considerati setta, solo perché l'accettazione nella comunità religiosa avveniva *de facto* mediante un patto tra i catecumeni e la comunità stessa. Perché ciò si verificava formalmente anche, per es., secondo l'antica costituzione ecclesiastica, nelle comunità riformate olandesi (in conseguenza della originaria situazione politica). (V. su ciò VON HOFFMANN, *Kirchenverfassungsrecht*

doveva esser simbolo il principio, di per sé puramente esteriore, di battezzare esclusivamente gli adulti, che abbiano acquistato e conosciuto personalmente ed interiormente la fede[1].

La « giustificazione » attraverso questa fede era per i Battisti, come essi hanno ostinatamente ripetuto in tutti i loro discorsi religiosi, ben diversa dal concetto di una attribuzione, di stile « forense », del merito di Cristo, che dominava la dommatica ortodossa del vecchio Protestantesimo[2]. Essa consisteva invece nel far propria interiormente la sua opera di liberazione. Ma questa avveniva attraverso una rivelazione individuale; attraverso l'opera dello spirito divino nel singolo, ed attraverso questa soltanto.

Essa veniva offerta a tutti e bastava aspettare intensamente lo Spirito e non ostacolarlo con un peccaminoso attaccamento al mondo. Di fronte a ciò sparì del tutto l'importanza della fede, nel senso di conoscere la dottrina della Chiesa, ed anche di accettare in penitenza la grazia di Dio, ed ebbe luogo una rinascita, — che naturalmente portava con sé forti trasformazioni — dei concetti religiosi cristiani primitivi del Pneuma. Per es. la setta, a cui Menno

der niederländischen Reformierten, Lipsia 1902). Ma erano una setta perché la comunità religiosa doveva essere organizzata come Chiesa solo su base volontaristica, e non a modo di istituzione, né doveva racchiudere non rigenerati; deviava pertanto dal modello cristiano antico. Nelle comunità battiste era inerente al concetto stesso di Chiesa ciò che in quelle riformate si verificava come stato di fatto. Fu già accennato al fatto che, in realtà, anche in queste determinati motivi religiosi spingevano alla « believers' church ». Su Chiesa e Setta v. particolari più precisi nel saggio seguente [qui non pubblicato, *N. d. E.*] Il concetto qui usato di setta è stato adoprato, contemporaneamente e, lo ammetto, indipendentemente da me, anche dal KATTENBUSCH nella *Realenc. für prot. Theol. und Kirche* (all'articolo *Sekte*). Il TROELTSCH nel suo libro *Sozial-lehren der christlichen Kirchen*, lo accetta e ne parla diffusamente.

[1] Quanto fu importante questo simbolo per la conservazione della comunità delle Chiese — poiché creava un segno distintivo non equivoco e ben riconoscibile di questa — lo ha dimostrato chiaramente il Cornelius nell'opera citata.

[2] Alcuni punti che a questa si avvicinano nella dottrina della giustificazione dei Mennoniti possono qui rimaner fuori della nostra considerazione.

Simons nel suo *Fondamentboek* (1539) dette per primo una dottrina abbastanza omogenea, voleva, come le altre sette battiste, esser la vera, irreprensibile Chiesa di Cristo; composta come la primitiva comunità apostolica esclusivamente di risvegliati e di chiamati da Dio. I rigenerati ed essi soltanto sono fratelli di Cristo, perché, come lui, direttamente creati, in senso spirituale, da Dio [1]. Ne derivò come conseguenza per le prime comunità di Battisti, la cura di evitare rigorosamente il mondo, cioè ogni rapporto non assolutamente necessario colla gente mondana, congiunto colla più stretta bibliocrazia, nel senso del tener dinanzi a sé come modello la vita dei primi Cristiani; e questo principio dell'evitare il mondo non scomparve mai del tutto fino a tanto che rimase vivo l'antico spirito [2]. Da questo motivo che dominò i loro inizi, le sette Battiste ebbero in retaggio duraturo quel principio, che con fondamenti un po' diversi noi imparammo a conoscere già nel Calvinismo, e la cui fondamentale importanza apparirà sempre più: l'assoluto ripudio di ogni « divinizzazione delle creature » come di una svalutazione del rispetto dovuto a Dio [3]. La condotta della vita secondo la

[1] Su questo concetto riposa forse l'interesse religioso per le discussioni del problema su quel che si debba pensare della Incarnazione di Cristo e del suo rapporto colla Vergine Maria, che, spesso, come unica parte puramente dommatica, si stacca dal resto in una maniera così strana già nei più antichi documenti dei Battisti (per es. nelle « Confessioni » pubblicate in Appendice al vol. II, *op. cit.* del CORNELIUS. Su ciò vedi anche K. MÜLLER, *Kirchengesch.*, II, 1, p. 330).

A fondamento delle differenze nella cristologia dei Riformati e dei Luterani (nella dottrina della cosiddetta *communicatio idiomatum*) si trovavano interessi religiosi simili.

[2] Questo principio trovò espressione particolarmente nella separazione originariamente rigorosa degli scomunicati anche nei rapporti civili, un punto questo, su cui gli stessi calvinisti fecero forti concessioni al concetto, che i rapporti civili non dovessero essere toccati dalle censure ecclesiastiche.

[3] È noto come questo principio si manifestasse presso i Quaccheri nelle più piccole esteriorità (abolizione del togliersi il cappello, dell'inginocchiarsi, dell'inchinarsi, e dell'uso del plurale verso l'interlocutore). — Ma il pensiero fondamentale è di per se stesso proprio di ogni ascesi, che perciò, nella sua forma

Bibbia nella prima generazione di Battisti della Svizzera e della Germania meridionale era concepita tanto radicalmente quanto, in origine, da San Francesco; come un allontanamento brusco da ogni gioia mondana e come una vita che seguisse rigorosamente il modello degli Apostoli. E realmente, la vita di molti dei suoi primi seguaci ricorda quella di frate Egidio. Ma questa strettissima osservanza della Bibbia [1] di fronte al carattere pneumonico della religiosità non aveva basi del tutto solide. Ciò che Dio aveva rivelato agli Apostoli ed ai Profeti non era tutto quello che Egli poteva e voleva rivelare. Al contrario; era unico segno di riconoscimento della vera Chiesa, secondo quanto attesta la comunità primitiva, e come già aveva insegnato lo Schwenckfeld contro Lutero e più tardi il Fox contro i Presbiteriani, la durata della parola, non come il documento scritto, ma come di forza operante nella vita quotidiana dei credenti, e proveniente dallo Spirito Santo, che parla direttamente a chi lo vuole ascoltare. Da questo concetto della rivelazione che continua, è derivata la nota dottrina, più tardi svolta conseguentemente dai Quaccheri, dell'importanza decisiva, in ultima istanza, dell'attestato interno dello spirito in ragione ed in coscienza. Con ciò non fu abolita

genuina, è ostile all'autorità. — Nel Calvinismo esso si manifestò nel principio che nella Chiesa deve comandare soltanto Cristo. Per quel che concerne il Pietismo, si pensi alla fatica dello Spener, per giustificare biblicamente i titoli. L'ascesi cattolica ha tolto di mezzo questo carattere nei riguardi dell'autorità ecclesiastica, mediante il voto di obbedienza, in quanto che interpretava l'obbedienza stessa in senso ascetico. Il rovesciamento di questo principio nell'ascesi protestante è ancora il fondamento storico del carattere della democrazia dei popoli che hanno subìto un'influenza puritana e delle sue differenze da quella di « spirito latino ». Ed esso è anche alla base di quella « mancanza di rispetto » degli Americani, che a seconda dei casi, turba gli uni e dà agli altri un'impressione di freschezza.

[1] Questa osservanza voleva presso i Battisti principalmente per il Nuovo Testamento, ma non in ugual modo per l'Antico. Specialmente il sermone della montagna godeva presso tutte le denominazioni di una particolare considerazione come programma di etica sociale.

la validità della Bibbia, ma sibbene il suo esclusivo dominio, e fu in pari tempo preparata un'evoluzione, che alla fine, tra i Quaccheri, spazzò via radicalmente tutti i resti della dottrina ecclesiastica della salvezza, anche il Battesimo e l'Eucaristia [1]. Le denominazioni Battiste compirono, insieme ai seguaci della predestinazione, ma soprattutto insieme ai Calvinisti rigorosi, la più radicale svalutazione di tutti i sacramenti, come mezzo di salvezza, e condussero così la « liberazione del mondo dalla magia » alle sue ultime conseguenze. Soltanto la luce interiore della continua rivelazione rendeva capaci di comprendere veramente anche le rivelazioni bibliche di Dio [2]. Almeno secondo la dottrina dei Quaccheri, che trassero qui l'ultima conseguenza, la sua efficacia si poteva estendere ad uomini, che non avevano mai conosciuto la forma biblica della Rivelazione. La proposizione: *extra ecclesiam nulla salus* valeva solo per questa chiesa invisibile di questi illuminati da Dio. Senza la luce interna l'uomo, anche se guidato

[1] Già lo Schwenckfeld aveva ritenuto la funzione esterna dei sacramenti un ἀδιάφορον, mentre i General Baptists e i Mennoniti rimasero strettamente attaccati al Battesimo ed alla Eucaristia, ed i secondi anche alla lavanda dei piedi. Ma fortissima era la svalutazione, si può anzi dire la diffidenza contro tutti i sacramenti ad eccezione della Eucaristia, come tra i seguaci della predestinazione.

[2] Per questo concetto le denominazioni Battiste, specialmente i Quaccheri (BARCLAY, *Apology for the true Christian Divinity*, 4ª ed. Londra 1701; volume che potei avere a mia disposizione grazie alla cortesia di Ed. Bernstein), si appellavano alla espressione di CALVINO nella *Institutio Christianae Theologiae*, III, 2, nella quale in realtà si trovano chiaramente punti di contatto colla dottrina Battista. Anche la più antica distinzione della dignità della *parola di Dio*, cioè di quel che Dio ha direttamente rivelato ai Patriarchi, ai Profeti e agli Apostoli, e della *sacra scrittura* cioè di quel che essi vi hanno annotato, si avvicinava moltissimo, senza che tuttavia vi fosse un nesso storico, alla concezione battista dell'essenza della Rivelazione.

La dottrina della ispirazione materiale, e con ciò la stretta bibliocrazia dei Calvinisti, era del pari il prodotto di uno svolgimento manifestatosi nel corso del secolo XVI in una sola direzione, come la dottrina della « luce interiore » nell'insegnamento dei Quaccheri, poggiante su fondamento battista, era il resultato di uno svolgimento nel senso precisamente opposto. La distinzione netta fu qui in parte conseguenza di una costante discussione.

dalla ragione naturale[1], rimaneva una pura e semplice creatura, la cui lontananza da Dio, i Battisti ed anche i Quaccheri sentivano ancor più fortemente dei Calvinisti. D'altra parte la rigenerazione, che produce in noi lo Spirito, quando lo attendiamo e ci abbandoniamo interiormente a lui, essendo opera di Dio, può condurre ad uno stato di così completo superamento della potenza del peccato[2], che le ricadute e tanto meno la perdita della grazia divengono di fatto impossibili, sebbene, come più tardi nel Metodismo, il conseguimento di quello stato non avesse valore di regola, ed il grado della perfezione del singolo fosse ritenuto passibile di svolgimento. Ma tutte le comunità Battiste volevano essere comunità « pure »

[1] Questo fu energicamente affermato contro certe tendenze dei Sociniani. La ragione « naturale » non sa assolutamente nulla di Dio (BARCLAY, *op. cit.*, p. 102). Con ciò era stata nuovamente spostata la posizione che in generale viene a prendere nel Protestantesimo la « lex naturae ». In principio non ci potevano essere alcune *general rules*, alcun codice morale, poiché la « vocazione » che ciascuno ha, e che è per ciascuno individuale, era indicata da Dio nella coscienza.

Noi non dobbiamo fare il bene, nel concetto generalizzante della ragione naturale, ma la volontà di Dio, quale è scritta nei cuori col nuovo Patto, e si manifesta alla coscienza (BARCLAY, pp. 73-76). Questa irrazionalità della moralità — che deriva dalla accentuata contrapposizione di Dio e delle Creature — si esprime nelle proposizioni fondamentali dell'etica dei Quaccheri: *what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God... tough the thing might have been lawful to another* (BARCLAY, p. 487). Nella pratica naturalmente ciò non poté essere mantenuto. I *moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians* sono anche per il Barclay il limite della tolleranza. Nella pratica i contemporanei hanno sentito la loro etica come simile, pur con alcune particolarità, a quella dei Pietisti riformati. « Tutto ciò che vi è di bene nella Chiesa vien sospettato come Quaccherismo », rileva ripetutamente lo Spener. Egli quasi vorrebbe invidiare ai Quaccheri questa fama. *Cas. Theol.*, III, 6, 1, *Dist.* 2 (n. 64). Il rifiuto di giurare a causa di una parola della Bibbia mostra quanto poco lontano andasse in realtà l'emancipazione dalla lettera della scrittura. L'importanza etico-sociale della sentenza, riguardata da taluni Quaccheri come concetto sostanziale di tutta la morale cristiana « Fate agli altri solo quel che vorreste che fosse fatto a voi » qui non ci riguarda.

[2] Il Barclay motiva la necessità di ammettere questa possibilità, colle seguenti ragioni: *there should never be a place known by the Saints, wherein they might be free of doubting and despair, wich... is most absurd*. Come si vede, da tale possibilità di perfezione dipende la *certitudo salutis*. Così il BARCLAY, *op. cit.*, p. 20.

per la condotta irreprensibile dei loro membri. Il distacco interiore dal mondo e dai suoi interessi e la assoluta sottomissione al comando di Dio, che ci parla nella coscienza, erano anche l'unico segno non fallace di una reale rigenerazione, e la condotta che ad essi rispondeva era così un'esigenza della felicità eterna. Essa non poteva guadagnarsi, ma era un regalo della grazia di Dio, e solo chi viveva secondo la propria coscienza poteva considerarsi rigenerato. Le « buone opere » erano, in questo senso, una causa, *sine qua non*. Si vede bene che questa ultima serie di pensieri di Barclay, al quale noi ci siamo attenuti, era praticamente indifferente per la Chiesa Riformata, e sicuramente si era sviluppata sotto l'influenza dell'ascesi calvinista, che le sette battiste trovarono preesistere a loro in Inghilterra e nei Paesi Bassi; ed il compito di predicare un'assimilazione seria ed intima di quell'ascesi riempì tutto il primo periodo dell'attività missionaria di G. Fox. Ma il fondamento psicologico del carattere metodico della moralità battista — poiché era stata ripudiata la predestinazione — consisteva nel pensiero dell'attesa dell'efficacia dello spirito, il quale dà ancor oggi al *meeting* quacchero il suo carattere e che è stato analizzato già dal Barclay; scopo di questa silenziosa attesa è il superamento degli istinti e delle irrazionalità, delle passioni e delle soggettività dell'uomo cosidetto « naturale »; egli deve tacere per creare così nell'anima quel profondo silenzio, in cui soltanto Dio può parlare. Certamente l'effetto di questa attesa poteva sfociare in stati d'isterismo, nella profezia, e, fintantoché avevano consistenza speranze escatologiche, anche, sotto certe condizioni, in uno scoppio di chiliasmo entusiastico, quale è possibile in tutte quelle specie di religiosità che hanno un simile fondamento, e quale realmente si manifestò nel movimento che fu distrutto a Münster. Ma col confluire del Battismo nella vita professionale laica

normale, il concetto che Dio parla solo quando tace la creatura, manifestamente comporta un metodo di educazione diretta a ponderare tranquillamente le proprie azioni, e ad orientarle secondo un esame accurato della coscienza [1].

Anche la pratica della vita delle comunità battiste più tarde, ed in particolare misura quella dei Quaccheri, si è appropriata questo carattere tranquillo, riservato, soprattutto coscienzioso. La distruzione radicale di ogni magia, non permetteva interiormente altro cammino che l'ascesi laica. Per comunità, che non volevano aver niente a che fare coi poteri politici e colla loro azione, ne venne anche, come conseguenza esterna, il confluire di queste virtù esotiche nel lavoro professionale. Mentre che i capi del movimento battista più antico erano stati risolutamente intransigenti nel loro distacco dal mondo, all'opposto, anche nella prima generazione, la vita rigorosamente apostolica non era stata, naturalmente, mantenuta come esigenza necessaria ad attestare la rigenerazione. Già a questa generazione appartennero elementi borghesi agiati, e già prima di Menno [2], che si tenne perfettamente sul terreno delle virtù professionali laiche e della proprietà privata, il severo rigore morale dei Battisti si era praticamente adattato a questo alveo scavato dall'etica riformata. Infatti, lo sviluppo di una forma monacale dell'ascesi era escluso da Lutero in poi, — e i Battisti lo seguirono anche su que-

[1] Rimane dunque una differenza di tono tra la razionalizzazione della vita calvinista e quella quaccherа. Ma se il BAXTER esprimeva questa differenza nel fatto che lo spirito nei Quaccheri deve agire come su di un cadavere, mentre il principio calvinista, caratteristico per il modo come è formulato, è: *reason and spirit are conjunct principles* (*Christian Directory*, II, p. 76), tale contrasto non aveva più valore pratico.

[2] V. gli articoli accuratissimi, *Menno* e *Mennoniten* del CRAMER nella *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, specialmente a p. 604. Quanto buoni sono questi articoli, altrettanto superficiali e talvolta addirittura impreciso è l'articolo *Baptisten* nella stessa Enciclopedia. Il suo autore non conosce per es. le *Publications of the Hanserd Knolly Society* che sono indispensabili per la storia del Battismo.

sto punto — come non conforme alla Bibbia e come santificazione delle opere. Tuttavia, astraendo dalle comunità quasi comuniste dei primi tempi, non soltanto una setta battista, quella dei cosiddetti *Tunker* (*dompelaers, dunckards*) si è attenuta al ripudio dell'istruzione e di ogni possesso non strettamente indispensabile per mantenersi in vita; ma, per es., in Barclay l'attaccamento alla professione è concepito, non alla maniera calvinista od anche soltanto luterana, ma piuttosto in modo simile a quello tomista, come una conseguenza, *naturali ratione*, inevitabile, del fatto che il credente si trova in mezzo al mondo [1]. Mentre in questo modo di vedere c'era un'attenuazione del concetto calvinista di professione simile a quello che si manifesta in molte espressioni dello Spener e dei Pietisti tedeschi, d'altra parte l'intensità dell'interesse economico professionale fu sostanzialmente accentuata, nelle sette battiste, da taluni motivi.

Anzitutto dal rifiuto di accettare ufficî statali, originariamente concepito come un dovere religioso derivante dal distacco dal mondo, e che, anche dopo essere stato abbandonato in principio, continuò ad esistere nella pratica, per lo meno tra i Mennoniti e i Quaccheri, a causa degli altri rifiuti di portar armi e di prestar giuramento, dai quali risultava la squalifica per gli ufficî pubblici.

[1] Così il BARCLAY, *op. cit.*, p. 404 spiega che il mangiare, bere, ed acquistare sono atti naturali, non spirituali che possono essere compiuti anche senza una speciale chiamata di Dio. La spiegazione è la risposta alla caratteristica obiezione, che se, come insegnano i Quaccheri, non si dovrebbe pregare senza speciale *motion of the spirit*, senza un tale speciale impulso divino non si dovrebbe neppure arare. Che anche in moderne risoluzioni di sinodi quaccheri si trovi il consiglio di ritirarsi dalla vita degli affari, dopo aver guadagnato un patrimonio sufficiente, per potere vivere liberi dagli ingranaggi del mondo, per consacrare interamente il proprio riposo al Regno di Dio, è naturalmente cosa assai significativa, sebbene simili pensieri si ritrovino certamente anche in altre denominazioni, anche in quella Calvinista. Anche in ciò trova espressione il fatto, che l'accettazione dell'etica professionale da parte dei rappresentanti di quelle denominazioni fu la trasformazione in senso laico di un'ascesi originariamente avversa al mondo.

Con tal rifiuto andava strettamente congiunta in tutte le denominazioni battiste un'avversione insuperabile contro ogni stile aristocratico della vita, conseguenza in parte, come presso i Calvinisti, del divieto di glorificare le creature, in parte di quei principi apolitici o addirittura antipolitici.

Tutta la metodica condotta battista, severa e coscienziosa, fu con ciò spinta nella via della vita professionale apolitica. Ed inoltre la straordinaria importanza, che la dottrina battista della salvezza riponeva nel controllo della coscienza, come rivelazione divina nell'individuo, impresse alla condotta nella vita professionale un carattere, il cui grande valore per lo svolgimento di aspetti importanti noi conosceremo più oltre, ed anche allora solo per quanto sarà possibile il farlo, senza trattare di tutta l'etica sociale e politica dell'ascesi protestante. Noi vedremo allora, per anticipare per lo meno questo, che la forma specifica che quell'ascesi laica prese tra i Battisti, in particolare fra i Quaccheri [1], a giudizio già del XVII secolo, si manifestava nell'osservare praticamente quell'importante principio dell'etica capitalista che si usa esprimere col detto *honesty is the best policy* [2] e che ha trovato il suo documento classico anche nel trattato già citato di Franklin. Al contrario noi presumeremo che il Calvinismo abbia agito piuttosto nel senso di scatenare l'energia economica rivolta all'acquisto; poiché, nonostante tutta la legalità formale del « Santo », era spesso vera anche per i Calvinisti la sen-

[1] Si rimanda qui espressamente ancora una volta alle eccellenti argomentazioni di E. BERNSTEIN nell'*op. cit.* In altra occasione si tratterà partitamente di come, in modo straordinariamente schematico, Kautsky espone il movimento anabattista e la sua teoria del « Comunismo eretico ».

[2] Il VEBLEN (Chicago) nel suo libro suggestivo *Theory of business enterprise*, è dell'opinione che questo motto sia esclusivamente dei primi tempi del capitalismo. Ma vi sono stati sempre « superuomini » economici, che, come gli odierni capitani d'industria, stavano al di là del bene e del male, e nel largo strato di fermento capitalistico che sta sotto di essi quel principio ha valore ancor oggi.

tenza di Goethe: « Colui che agisce è sempre senza coscienza; non ha coscienza se non chi contempla »[1].

Un altro elemento importante, che favorì l'intensità dell'ascesi laica delle denominazioni battiste, può del pari esser studiato soltanto in altro momento. Siano tuttavia anche qui premesse alcune osservazioni, anche per giustificare il procedimento che si è scelto nell'esposizione. Di proposito non si è qui trattato, per il momento, delle istituzioni sociali oggettive delle antiche Chiese Protestanti e delle loro influenze etiche, in particolare della importantissima disciplina ecclesiastica, ma degli effetti, che il soggettivo appropriarsi della religiosità ascetica da parte dei singoli era adatto a produrre sulla condotta della vita. E ciò non soltanto per il fatto che questo era stato finora l'aspetto di gran lunga meno osservato del problema; ma anche perché l'effetto della disciplina ecclesiastica non era affatto rivolto sempre nella stessa direzione.

Il controllo della polizia ecclesiastica sulla vita, che nei territori delle chiese di stato calviniste fu spinto quasi ai confini dell'Inquisizione, poteva piuttosto contrastare quello sviluppo delle forze individuali, che era causato dallo sforzo ascetico di acquistare metodicamente la salvezza, e, in certe circostanze, lo ha fatto realmente.

Come la regolamentazione mercantilistica statale poteva educare lo spirito capitalista, che al contrario, quando

[1] *In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best*, opina per es. TH. ADAMS (*Works of the Puritan Divines*, p. 138). Ciò in realtà sembra avere una portata più vasta di quel che egli non intendesse. Significa invece che l'onestà puritana è una legalità formalistica, come quella *sincerità* o *uprightness*, che spesso viene vantata come una virtù nazionale dai popoli che furono puritani, è qualche cosa di essenzialmente diverso, configurata come è in modo formalistico e riflessivo, rispetto alla tedesca *Ehrlichkeit* [ed alla « onestà » italiana]. Buone osservazioni su questo punto da parte di un pedagogista si trovano nei « Preussische Jahrbücher », vol. 112 (1903), p. 226. Il formalismo dell'etica puritana è a sua volta la forma, perfettamente adeguata, dell'attaccamento alla Legge.

prese un carattere poliziesco ed autoritario, più volte addirittura si afflosciò — così lo stesso effetto poteva procedere anche dalla regolamentazione ecclesiastica dell'ascesi, quando si sviluppò in senso prevalentemente poliziesco: essa costringeva ad una certa condotta esterna; ma in certe circostanze, mortificava gli impulsi soggettivi ad una condotta metodica della vita. Ogni discussione su questo punto deve fare attenzione alla grande differenza che c'era tra l'effetto della autoritaria polizia dei costumi delle chiese di stato, e la polizia dei costumi delle sette, ch'era basata sull'assoggettamento volontario. Il fatto che il movimento Battista, in tutte le sue denominazioni, creò sette e non chiese, fu in ogni caso di vantaggio all'intensità della sua ascesi, come avvenne, in misura meno forte, anche in quelle comunità calviniste, pietiste, metodiste, che di fatto furono spinte a formare comunità su base volontaria [1].

D'ora in poi dovremo seguire l'idea puritana di professione nella sua influenza sulla vita professionale, dopo che lo studio precedente ha cercato di spiegare il suo fondamento religioso. Nonostante tutte le deviazioni in particolare, ed ogni differenza nell'importanza che nelle diverse comunità ascetiche viene annessa ai punti di vista per noi decisivi, questi ultimi sono presenti ed efficaci in tutte [2]. Ma, per ricapitolare, fu decisiva per l'oggetto della nostra considerazione, la concezione, sempre ritornante in tutte le denominazioni, dello stato di grazia, come di uno stato che separa [3] l'uomo dalla corruzione delle creature,

[1] Qui è il motivo dell'efficace penetrazione economica delle minoranze protestanti ascetiche che non hanno quelle cattoliche.

[2] Che la differenza del fondamento dogmatico fosse conciliabile coll'interesse, decisivo, della comprova (*Bewährung*), ha la sua cagione ultima, che qui non possiamo discutere, nel carattere storico del Cristianesimo in genere.

[3] *Since God hath gathered us to be a people...*, dice, per es., anche il BARCLAY nell'*op. cit.*, p. 357 ed io stesso udii una predica di Quaccheri nel Haverford College che insisteva sull'interpretazione di *saint* nel senso di « separati ».

dal « mondo », ma il cui possesso, qualunque fosse il modo di ottenerlo secondo la dogmatica delle diverse denominazioni, non poteva esser garantito da qualche mezzo magico-sacramentale o col sollievo della Confessione, o con singole azioni pie, ma col mantenersi in una condotta di uno speciale carattere, e diversa, in modo non equivoco, dal genere di vita dell'uomo « secondo natura ».

Da ciò derivò per il singolo l'impulso al controllo metodico nella condotta della vita del suo stato di grazia, e per ciò stesso alla penetrazione dell'ascesi in essa. Ma questo stile « ascetico » significava del pari, come vedemmo, una trasformazione di tutto l'essere, orientata secondo il volere di Dio. E questa ascesi non era più un *opus supererogationis*, ma un'opera che veniva richiesta da ognuno, che volesse essere sicuro della sua beatitudine eterna.

Questa vita speciale dei santi, promossa dalla religione, diversa dalla vita « naturale », si svolgeva — questo è il punto decisivo — non più fuori del mondo in comunità di monaci, ma in mezzo al mondo nei suoi ordinamenti.

Questa « razionalizzazione » della condotta della vita, nel mondo, collo sguardo rivolto alla vita ultraterrena, era l'effetto della concezione che della professione aveva il Protestantesimo ascetico.

L'ascesi cristiana, da principio fuggendo dal mondo nella solitudine, mentre rinunciava al mondo, aveva quasi dominato ecclesiasticamente il mondo stesso. Ma, nel complesso, essa aveva lasciato alla vita quotidiana profana il suo carattere naturalmente spregiudicato. Ora essa veniva sul mercato della vita, chiudeva dietro a sé le porte dei chiostri, ed incominciava ad impregnare della sua metodicità la vita quotidiana profana, ed a trasformarla in una vita razionale *nel* mondo, e tuttavia non *di* questo o *per* questo mondo. Con quale successo, noi cercheremo di mostrarlo nelle nostre considerazioni ulteriori.

2. *Ascesi e spirito capitalistico.*

Per veder chiaramente i nessi delle concezioni religiose fondamentali del Protestantesimo ascetico colle massime della vita economica quotidiana è necessario, prima di tutto, di trarre alla luce quegli scritti teologici, che si riconoscono nati dalla prassi della cura delle anime.

Poiché in un'epoca, nella quale l'al di là era tutto, la posizione sociale del cristiano dipendeva dall'essere ammesso all'Eucarestia e l'influenza degli ecclesiastici nella cura delle anime, nella disciplina ecclesiastica e nella predica era di tale importanza, della quale — come vediamo tutte le volte che diamo uno sguardo alle raccolte di *consilia*, di *casus conscientiae* etc. — noi uomini moderni non possiamo farci più alcuna idea. I poteri religiosi che si fanno valere in questa prassi sono i plasmatori decisivi del « carattere popolare ».

Per le trattazioni di questa sezione, in contrasto con ulteriori trattazioni, possiamo considerare il Protestantesimo ascetico come un tutto unito. Ma poiché il Puritanismo inglese sviluppatosi dal Calvinismo offre il fondamento più conseguente dell'idea di professione, noi, secondo il nostro principio, poniamo al centro del nostro studio uno dei suoi rappresentanti. Richard Baxter si distingue da molti altri rappresentanti letterari dell'etica protestante per la sua posizione eminentemente pratica ed irenica, ed al tempo stesso per il riconoscimento universale di cui godono i suoi scritti sempre nuovamente pubblicati e tradotti. Presbiteriano ed apologeta del sinodo di Westminster, ma ciò nonostante sfuggito a poco a poco ai dogmi del Calvinismo antico, interiormente avversario dell'usurpazione di Cromwell, perché contrario ad ogni rivoluzione, alle sette, e più ancora allo zelo fanatico dei « santi », ma pieno di magnanimità di fronte alle differenze esteriori ed

obiettivo rispetto all'avversario, cercò il suo campo di lavoro essenzialmente nel senso di promuovere praticamente la vita ecclesiastica e morale e, arrivando ad essere uno degli uomini che nella storia hanno curato con più successo le anime, per questo compito si mise a disposizione tanto del governo parlamentare quanto di Cromwell e della Restaurazione [1], finché sotto quest'ultima già prima del « giorno di S. Bartolomeo » si ritirò dall'ufficio. Il suo *Christian Directory* è il compendio più ampio della teologia morale puritana e, oltre a ciò, ad ogni passo si orienta secondo le esperienze pratiche della cura d'anime fatta dal Baxter. Vengono presi come punti di paragone per il Pietismo tedesco i *Theologische Bedenken* dello Spener, per i Quaccheri la *Apology* del Barclay ed anche altri rappresentanti dell'etica ascetica [2].

Se si prende in mano la « Eterna pace dei santi » di Baxter e il suo *Christian Directory* od anche lavori ana-

[1] V. la bella descrizione del suo carattere nel DOWDEN, *op. cit.* Sulla teologia di Baxter, dopoché egli si fu allontanato dalla stretta fede nel « Doppio decreto » dà un discreto orientamento l'introduzione del JENKIN a suoi diversi lavori riprodotti nei *Works of the Puritan Divines*. Il suo tentativo di combinare *universal redemption* e *personal election* non ha accontentato nessuno. A noi importa soltanto che egli anche allora era attaccato alla *personal election*, cioè al punto eticamente decisivo della dottrina della predestinazione. D'altra parte è importante la sua attenuazione della concezione forense della giustificazione come un certo avvicinamento ai Battisti.

[2] Trattati e prediche di Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway St. Charnock, Baxter, Bunyan sono riuniti nei 10 volumi dei *Works of the Puritan Divines* (Londra 1845-48) con una scelta spesso alquanto arbitraria. Le edizioni dei lavori di Bailey, Sedwick, Hoornbeck sono state indicate più sopra quando furono citate per la prima volta.

Avrebbero potuto esser citati del pari Voët od altri rappresentanti continentali dell'ascesi laica. L'opinione del Brentano che questo processo storico sia stato soltanto anglosassone, è completamente errata. La mia scelta è fatta in base al desiderio di lasciar la parola, non esclusivamente, ma prevalentemente, al movimento ascetico della seconda metà del XVII secolo immediatamente prima dell'avvento dell'Utilitarismo. Nei limiti di questo studio si è dovuto purtroppo rinunciare al compito attraente di rendere visibile lo stile della vita del Protestantesimo ascetico, anche attraverso la letteratura biografica: e qui si dovrebbe produrre in particolar modo quella quacchera, perché da noi ancora relativamente sconosciuta.

loghi di altri [1], al primo sguardo, nei giudizi sulla ricchezza [2] ed il suo acquisto ci colpisce proprio l'accentuazione degli elementi ebionitici del Nuovo Testamento [3].

La ricchezza, in quanto tale, è un grave pericolo, le sue tentazioni sono continue, il tendere [4] verso di essa è

1 Poiché si potrebbero prendere del pari gli scritti di Gisbert Voët, e le deliberazioni dei sinodi ugonotti, o la letteratura battista olandese. Molto infelicemente il Sombart e il Brentano hanno tirato fuori proprio quelle parti « ebionitiche » del Baxter che io avevo nettamente rilevato, per contrapporvi lo stadio indubitabilmente arretrato, dal punto di vista capitalistico, della sua dottrina.

Sarebbe però necessario: 1° conoscere realmente tutta questa letteratura per sfruttarla; 2° non trascurare ciò che io appunto cerco di provare: come, nonostante la dottrina antimammonistica, tuttavia lo spirito di questa religiosità ascetica, proprio come nelle economie claustrali, ha generato il razionalismo economico, perché essa premiava l'elemento decisivo: gli impulsi razionali, causati dall'ascesi. Si tratta solo di questo e questa è la « pointe » di quanto qui si è esposto.

2 Così in Calvino, che non amava affatto la ricchezza borghese (v. i violenti attacchi a Venezia e ad Anversa, *Comm. in Ies.*, *Opera*, III, 140 a, 380 a).

3 *Saints'everlasting rest*, cap. X, XII. Cfr. BAILEY, *Praxis Pietatis*, p. 182 oppure MATTHEW HENRY (*The worth of the soul*, *Works of Puritan Divines*, p. 319: *Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits*, Salmo 127, 2). Sullo stesso piano sta l'osservazione da citarsi più oltre sulla peccaminosità di ogni perdita di tempo, e sopra a tutto di quella nelle *recreations*. E del pari in tutta la letteratura religiosa del Puritanesimo anglo-olandese. V. per es. la filippica del HOORNBECK contro l'avarizia (*op. cit.*, l. X, c. 18). In questo scrittore agiscono del resto influenze pietistico-sentimentali: vedi la lode della « tranquillità dell'anima che piace a Dio in confronto alla sollecitudine di questo mondo ». « Un ricco difficilmente si salva » pensa anche il BAILEY (*op. cit.*, p. 182) appoggiandosi ad un noto passo della Bibbia. Anche i catechismi metodistici ammoniscono di non cumular tesori; fra i Quaccheri le cose non stanno diversamente. Cfr. BARCLAY, *op. cit.*, p. 517... *and therefore beware of temptation as to use their callings and engine to be richer.*

4 Perché non soltanto la ricchezza, ma anche l'istintiva bramosia di guadagno (o quel che veniva scambiato con essa) fu del pari severamente giudicato.

Nei Paesi Bassi, dal Sinodo dell'Olanda meridionale del 1574, in risposta ad una richiesta di spiegazione, fu detto: che i « Lombardi », sebbene i loro affari fossero legalmente leciti, non dovevano essere ammessi alla Eucaristia; il Sinodo provinciale di Deventer del 1598 (art. 24), estese questa disposizione agli addetti di « Lombardi »; il Sinodo di Gorichem del 1606 stabilì forti ed umilianti condizioni, sotto le quali potevano essere ammesse le mogli di « usurai »; ed ancora nel 1644 e nel 1657 si discuteva se i « Lombardi » potevano essere ammessi all'Eucaristia (dico ciò contro il Brentano che cita i suoi antenati cattolici, sebbene in tutto il mondo europeo ed asiatico da millenni

non soltanto privo di senso di fronte all'importanza prevalente del regno divino, ma anche moralmente sospetto. Molto più fortemente che in Calvino, il quale nella ricchezza degli ecclesiastici non vedeva un ostacolo per la loro azione, al contrario un aumento perfettamente desiderato della loro considerazione, e permetteva loro di investire il loro patrimonio in maniera fruttifera, l'ascesi sembra qui rivolta contro ogni tendenza all'acquisto. Dagli scrittori puritani si può, quanto si vuole, accumular gli esempi della condanna della tendenza al denaro ed al bene, e metterli a contrasto coll'etica del tardo Medioevo che è in questo molto più spregiudicata.

E questo sospetto è molto serio; ma c'è bisogno di un'analisi più precisa per coglierne il significato etico ed il nesso. Ciò che è veramente riprovevole dal punto di vista morale, è l'adagiarsi nella ricchezza [1], il godimento della ricchezza colla sua conseguenza dell'ozio e degli appetiti carnali, soprattutto di sviamento dallo sforzo verso la vita eterna. E la ricchezza è sospetta solo perché porta con sé il pericolo di questo riposo; poiché il « riposo eterno dei Santi » è nell'al di là; ma sulla terra l'uomo per esser sicuro del suo stato di grazia deve « compiere le opere di Colui, che lo ha mandato fintanto che è giorno ». Non l'ozio e il godimento, ma solo l'azione serve, secondo la

ci siano stati commercianti e banchieri di origine straniera) ed ancora Gisbert Voët vorrebbe escludere dalla comunione i « Trapeziti » (Lombardi, Piemontesi). Non era diversamente nei Sinodi degli Ugonotti. Questi speciali ceti capitalistici non erano i rappresentanti tipici della coscienza e della condotta di vita, di cui qui si tratta. Essi non rappresentavano neanche nulla di nuovo all'antichità ed al Medioevo.

[1] Concetto che è sviluppato ed approfondito nel cap. 10° del *Saints everlasting rest*. Chi vuol riposare a lungo nella ricchezza, che Dio ci dà come un asilo temporaneo, quegli è colpito da Dio anche in questa vita. Quasi sempre un riposo soddisfatto nella ricchezza acquistata preannuncia la rovina. Se anche avessimo tutto quel che potremmo avere nel mondo, sarebbe questo tutto quel che vorremmo? La mancanza di desideri non si può raggiungere sulla terra; perché essa non deve esistere proprio per volontà di Dio.

volontà da Dio manifestamente rivelata, ad accrescimento della sua gloria [1]. La perdita di tempo è così la prima e, per principio, la più grave di tutte le colpe. Lo spazio della vita è brevissimo ed infinitamente prezioso per affermare la propria vocazione. La perdita di tempo nella società, « la conversazione oziosa » [2], il lusso [3], persino il dormire [4] più di quel che sia necessario alla salute — da 6 ad 8 ore al massimo — è da un punto di vista morale, assolutamente riprovevole [5].

Non si dice ancora, come dirà Franklin: « Il tempo è moneta » ma questa sentenza vale, per così dire, in senso spirituale: esso è infinitamente prezioso, perché ogni ora perduta è tolta al lavoro a servizio della gloria di Dio [6].

1 *Christian Directory*, I, pp. 375-376: *It is for action that God maintaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural end of power... It is action, that God is most served and honoured by... The public welfare or the good of many is to be valued above our own.* Qui si palesa il punto a cui si riattacca la evoluzione dal volere di Dio verso i punti di vista puramente utilitari della più tarda teoria liberale.

2 Il comandamento di tacere, che proviene dalla minaccia biblica di punire ogni parola inutile, è specialmente dai Cluniacensi in poi, un mezzo ascetico osservato per educarsi al controllo di se stesso. Anche Baxter si diffonde a lungo sulla colpa dell'inutile parlare. Già il Sanford nell'opera citata, p. 90 e sgg. ha apprezzato l'importanza di esso per il carattere. La « melancholy » e « moroseness » dei Puritani era conseguenza dell'aver distrutto la disinvoltura dello stato naturale ed a questo scopo serviva anche il divieto di parlare senza aver pensieri da esprimere. Quando WASHINGTON IRVING (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) ne cerca il motivo, parte nel « calculating spirit » del capitalismo, in parte negli effetti della libertà politica che conduce alla responsabilità, bisogna osservare che per i popoli romanici non si produsse lo stesso effetto, e che per l'Inghilterra le cose stavano così: 1) Il Puritanismo rese capaci coloro che lo professavano di creare libere istituzioni e di diventar tuttavia una potenza mondiale; 2) Trasformò quella abitudine al calcolo (che il Sombart chiama il suo « spirito »), che in realtà è elemento costitutivo del capitalismo, da un mezzo economico in un principio di tutta la condotta della vita.

3 *Op. cit.*, I, p. 111.

4 *Op. cit.*, I, p. 383 e sgg.

5 In modo simile sul valore prezioso del tempo si esprime Barclay (*op. cit.*, p. 14).

6 BAXTER, *op. cit.*, p. 79: *Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of our gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of*

Senza valore, talvolta addirittura riprovevole, è anche la contemplazione inattiva, per lo meno se essa avviene a spese del lavoro professionale [1].

Poiché essa è meno accetta a Dio dell'adempimento attivo della sua volontà nella professione [2]. Oltre a ciò vi è per essa la Domenica, e secondo il Baxter quelli stessi, che sono pigri nella loro professione, non hanno tempo per Dio, quando ne è l'ora [3].

any of your time, accordingly heighten your watchfulness. - Those that are prodigal of their time despise their own souls, dice MATTHEW HENRY (*Worth of the soul*, in *Works of the Puritan Divines*, p. 315). Anche qui l'ascesi protestante si muove su vie già solcate. Noi siamo abituati a riguardare come cosa specifica del professionista moderno il « non aver tempo » e come GOETHE nei *Wanderjahre* misuriamo il grado dello sviluppo capitalistico dal fatto che gli orologi battono i quarti. Ma non vogliamo dimenticare che il primo uomo, che già, nel Medioevo, viveva col tempo misurato, era il monaco, che le campane della chiesa dovevano servire prima di tutto al suo bisogno di dividere il tempo.

[1] Cfr. le considerazioni di BAXTER sulla professione, *op. cit.*, I, p. 108 e sgg., e in particolare il passo che segue: *Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? — Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things... But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good... Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is a if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only.* Il comandamento di Dio ad Adamo « col sudore della tua fronte » ed il precetto di San Paolo « Chi non lavora, non deve mangiare » vi vengono citati. Dei Quaccheri era noto da gran tempo che anche le persone dei ceti più agiati obbligavano i figli ad imparare mestieri (per motivi etici, e non — come insegnava l'Alberti — per motivi utilitari).

[2] Vi sono qui dei punti, dai quali il Pietismo si allontana a causa del suo carattere sentimentale. Per lo SPENER (*Theol. Bedenken*, III, p. 445) è certo, benché egli lo affermi in senso del tutto luterano — che il lavoro professionale è servizio di Dio, e che tuttavia l'agitazione degli affari professionali distrae da Dio — il che è pure luterano e costituisce un'antitesi molto caratteristica rispetto al Puritanesimo.

[3] *Op. cit.*, p. 242: *It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties.* E da ciò proveniva l'opinione che le città, sede della borghesia dedicata all'attività razionale, fossero di preferenza il luogo delle virtù ascetiche. Il BAXTER, nella sua autobiografia (v. estratti nei *Works of Puritan Divines*, p. XXXVIII), così parla dei suoi tessitori a mano di Kiddermin-

Conformemente a ciò, nell'opera principale di Baxter si ripete sempre la predica, talvolta quasi appassionata, del lavoro corporale o spirituale, duro, continuo [1]. Due motivi qui agiscono insieme [2].

Il lavoro è prima di tutto quel mezzo ascetico, da antico esperimentato, che, in aperto contrasto non soltanto con l'Oriente, ma anche rispetto a quasi tutte le regole monacali del mondo intero [3], da gran tempo fu apprezzato come tale [4] dalla Chiesa d'Occidente. Esso è in particolar modo il preventivo specifico contro tutte quelle tentazioni, che il Puritanismo raccoglie insieme sotto il concetto di « unclean life », e la cui importanza non è

ster: *And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen.*

Che la vicinanza della capitale rafforzi le virtù stupirà gli ecclesiastici moderni, per lo meno tedeschi. Ma anche il Pietismo mostra simili vedute. Così scrive occasionalmente Spener ad un giovane collega: « Per lo meno si vedrà che nella grande popolazione delle città, dove i più sono completamente pazzi, tuttavia vi si trovano alcune anime buone, dalle quali si può ottenere il bene, mentre nei villaggi è da temere che si possa trovar da fare qualche cosa di bene in un intero Comune » (*Theologische Bedenken*, I, 66, p. 303). Il contadino è poco qualificato per la condotta ascetico-razionale della vita. La sua glorificazione etica è molto moderna. Qui non entriamo a discutere sulla importanza di queste e di simili manifestazioni nella questione del rapporto tra l'ascesi e le classi sociali.

1 Si prendano i passi seguenti (*op. cit.*, p. 336 e sgg.): *Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God. — Labour hard in your callings —. See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth.*

2 Che l'apprezzamento specificamente etico del lavoro e della sua « dignità » non fosse un concetto *originariamente* proprio del Cristianesimo, o di questo addirittura caratteristico, lo ha ancora di recente affermato recisamente lo Harnack (*Mitteilungen des Evang.-Soziol. Kongr.*, 14ª serie, 1905, n. 3-4, p. 48).

3 Solo uno studio molto più comprensivo può insegnare su che si basi questo contrasto, che è manifesto dalla regola Benedettina in poi.

4 Così anche nel Pietismo (Spener, *op. cit.*, III, pp. 429, 430). La forma caratteristicamente pietista è che l'attaccamento alla professione, impostoci come pena per il peccato originale, serve a uccidere la propria volontà. Il lavoro professionale, come servigio reso per amore al proprio prossimo, è un dovere di riconoscenza per la grazia di Dio (concezione luterana) e pertanto non è accetto a Dio, se è compiuto contro voglia e con disgusto (*op. cit.*, III, p. 272). Il Cristiano deve perciò « mostrarsi diligente nel suo lavoro come un uomo profano » (III, p. 278). Ciò è manifestamente assai meno della concezione puritana.

piccola. L'ascesi sessuale nel Puritanesimo è diversa da quella monacale nel grado, non nel principio che le sta a base, ed è in conseguenza anche della concezione della vita matrimoniale, di assai più vasta portata di quella. Poiché i rapporti sessuali, anche nel matrimonio, sono ammissibili soltanto come mezzo voluto da Dio per la maggior gloria, corrispondente al comandamento: « Crescite et multiplicamini »[1]. Come contro i dubbi religiosi ed il

[1] *A sober procreation of children* è lo scopo del matrimonio, secondo il Baxter. Similmente, opina lo Spener, benché faccia concessioni al grossolano concetto luterano, secondo il quale vi ha anche lo scopo secondario di evitare l'immoralità, che altrimenti sarebbe incontenibile. La concupiscenza, come fenomeno che accompagna la copula, è peccaminosa anche nel matrimonio, e secondo la concezione dello Spener, per es., è conseguenza del peccato originale, che cambiò così un fatto naturale e voluto da Dio in qualche cosa di inevitabilmente contesto con sensazioni peccaminose, e con ciò in un *pudendum*. Anche secondo la concezione di talune tendenze pietiste la più alta forma del matrimonio cristiano è quella in cui si conserva la verginità; la seconda quella in cui il coito serve esclusivamente alla procreazione di figli, e così fino a quei matrimoni che vengono conclusi per motivi puramenti erotici od estrinseci, e che, dal punto di vista etico, valgono come concubinati.

In questi gradi inferiori il matrimonio concluso per motivi puramente estrinseci, poiché deriva tuttavia da una considerazione razionale, è tuttavia preferito a quelli che hanno una causa erotica. Si può qui tralasciare di prendere in considerazione la teoria e la prassi della comunità di Herrnhut. La filosofia razionalistica (Chr. Wolff) accolse la teoria ascetica, che ciò era subordinato come mezzo al fine, cioè la concupiscenza ed il suo appagamento al fine della generazione non poteva esser fatto fine a se stesso.

La trasformazione in un utilitarismo puramente igienico è già compiuta in Franklin, che partecipa quasi del punto di vista dei medici moderni, intende per castità la limitazione dei rapporti sessuali e ciò che è desiderabile per la salute e, come è noto, si è espresso anche teoricamente sul « come » ciò possa farsi. Questa evoluzione è apparsa dappertutto, appena questo argomento è stato fatto oggetto di considerazione puramente razionale.

I dottrinari dei rapporti sessuali, puritani ed igienisti, vanno per vie molto diverse, ma « si capiscon lo stesso ». Uno zelatore della « prostituzione igienica » (si trattava di regolamentazione delle case di tolleranza) motivava la liceità morale delle relazioni sessuali extramatrimoniali, considerate igienicamente utili, riferendosi alla loro trasfigurazione poetica in Faust e Margherita. Il considerare Margherita come una prostituta e l'apprezzare ugualmente la potenza delle passioni umane, ed il congiungimento sessuale per motivi igienici corrisponde perfettamente al punto di vista puritano, al pari della concezione degna di specialisti, rappresentata talvolta da medici molto eminenti, che una questione che è connessa con i più sottili problemi della personalità e della civiltà, come l'importanza dell'astinenza sessuale, sia di competenza esclusivamente del

tormento degli scrupoli, così anche contro tutte le tentazioni sessuali viene prescritto, insieme con una severa dieta, cibo vegetale e bagni freddi: « Lavora fortemente nella tua professione »[1]. Ma il lavoro è oltre a ciò, e sopra a tutto, lo scopo della vita prescritto da Dio[2]. La sentenza di San Paolo « Chi non lavora non deve mangiare » vale senza restrizioni per tutti[3]. La scarsa voglia di lavorare è sintomo della mancanza dello stato di grazia[4].

foro del medico, cioè di uno specialista: per i Puritani lo specialista è il teorico morale, per i medici è l'igienista; ma il principio addotto per risolvere la questione è quello, che a noi sembra assai volgare, della competenza, naturalmente con segni opposti. Ma il potente idealismo della concezione puritana con tutte le sue *pruderies*, anche considerato dal punto di vista di conservazione della razza e della pura igiene, poté presentare successi positivi, mentre che la moderna igiene sessuale, facendo inevitabilmente appello alla spregiudicatezza, corre il pericolo di sfondare il vaso, dal quale attinge. Rimane naturalmente qui fuori di discussione come da quella interpretazione razionale dei rapporti sessuali nei popoli influenzati dal Puritanesimo siano sorti quell'affinamento e quella penetrazione di elementi spirituali ed etici nelle relazioni matrimoniali e quel fiore di cavalleria coniugale, che contrastano col patriarcalismo che ancor oggi da noi si riscontra molto sensibilmente anche nelle maniere molto arretrate della stessa aristocrazia intellettuale.

Influenze battiste hanno parte nella emancipazione della donna: la protezione della libertà di coscienza della donna e l'aver esteso anche ad essa il concetto del sacerdozio universale furono anche qui le prime brecce del patriarcalismo.

[1] Ritornello frequente nel Baxter. Il fondamento biblico è regolarmente o quello a noi noto per Franklin (di Salomone, Proverbi, 22, 29) o la glorificazione del lavoro negli stessi Proverbi di Salomone, 31, 16. Cfr. *op. cit.*, pp. 382, 377 etc.

[2] Anche lo Zinzendorf dice occasionalmente: « Non si lavora soltanto per vivere, ma si vive per il lavoro, e se non si ha più da lavorare, si soffre o ci si addormenta » (Plitt, I, p. 428).

[3] Anche un credo dei Mormoni conclude — secondo le citazioni — colle parole: « Ma un pigro o un fannullone non può esser Cristiano né salvarsi; è destinato ad esser colpito a morte e ad esser buttato fuori dall'alveare ». Ma fu prevalentemente la grande disciplina, che stava a mezzo tra il convento e la manifattura e che poneva l'individuo di fronte al dilemma: lavorare od essere eliminato, legata certamente all'entusiasmo religioso e resa possibile soltanto da questo, quella che produsse le meravigliose opere economiche di questa setta.

[4] Essa viene perciò accuratamente analizzata nei suoi sintomi (*op. cit.*, I, 380). *Sloth* e *idleness* sono pertanto colpe così gravi, perché hanno un carattere continuato. Esse vengono riguardate dal Baxter (*op. cit.*, I, pp. 279-80) addirittura come distruttrici dello stato di grazia. Esse sono infatti l'antitesi della vita metodica.

Manifesta si mostra qui la deviazione dell'atteggiamento medioevale. Anche S. Tommaso d'Aquino aveva interpretato quella sentenza. Ma secondo la sua interpretazione[1] il lavoro è necessario solo *naturali ratione* per mantenere la vita dei singoli e della collettività. Quando viene a mancare questo scopo, cessa anche la validità di quella prescrizione.

Essa riguarda la specie, non ogni singolo individuo. Non si riferisce a chi può vivere di quel che possiede e del pari la contemplazione, come una forma dell'azione nel regno di Dio, sta naturalmente al disopra di quel precetto nella sua interpretazione letterale. Per la teologia popolare infine, la più alta forma di « produttività » monastica consisteva nell'aumentare il *tesoro della Chiesa* colla preghiera e col servizio del coro. Non soltanto queste infrazioni del dovere di lavorare cadono naturalmente in Baxter, ma colla più grande energia egli insiste sul principio fondamentale che anche la ricchezza non esonera da quella prescrizione assoluta[2]. Anche il possidente non deve mangiare senza lavorare, perché anche se non vi è costretto per coprire il suo bisogno, vi ha tuttavia il precetto di Dio, al quale egli deve obbedire come il povero[3]. Perché la provvidenza di Dio tiene pronto per ciascuno una vocazione (calling), che egli deve riconoscere

[1] Vedi sopra p. 146, nota 1.

[2] Baxter, *op. cit.*, I, p. 108 e seguenti. Colpiscono specialmente l'occhio i seguenti passi. *Question: But will not wealth excuse us? — Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work... then the poorest man...* V. inoltre *op. cit.*, I, p. 376, *Though they* (i ricchi) *have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God. God had strictly commandeth it* (il lavoro) *to all.*

[3] Parimenti lo Spener (*op. cit.*, III, 338, 425) che per tal ragione combatte in particolar modo, come moralmente sospetta, la tendenza ad andare in pensione prima del tempo; respingendo l'obiezione mossa contro il prendere degli interessi, perché questi indurrebbero alla pigrizia, afferma che chi può vivere dell'interesse, è tuttavia obbligato al lavoro dal comandamento di Dio.

e nella quale deve lavorare, e questa vocazione non è, come nel Luteranesimo [1], una sorte alla quale ci si deve adattare e rassegnarsi, ma un comando di Dio all'individuo di operare per la sua gloria. Questa sfumatura apparentemente leggera ebbe importanti conseguenze psicologiche ed era connessa con uno svolgimento ulteriore di quella interpretazione del mondo economico come voluto dalla provvidenza, che era già nota alla Scolastica.

Già San Tommaso d'Aquino aveva concepito il fenomeno della divisione del lavoro e della connessione delle professioni nelle società, come una emanazione diretta del piano divino del mondo. Ma l'inserimento dell'uomo in questo mondo economico avviene « ex causis naturalibus » ed è causale (« contingente » secondo la terminologia scolastica). Per Lutero, come vedemmo, l'organamento degli uomini nei ceti e nelle professioni esistenti, che deriva dall'ordinamento storico obiettivo, divenne una diretta emanazione della volontà divina, e perciò la permanenza dell'individuo nella posizione e nei limiti, che Dio gli ha indicato, un dovere religioso [2]. E questo tanto più in quanto che appunto le relazioni della religiosità luterana col mondo furono, fin dagli inizi, malcerte e tali rimasero. Dal cerchio del pensiero luterano, che non si era mai staccato com-

[1] Compreso il Pietismo. Quando si tratta della questione del mutamento di professione, lo Spener torna sempre a sostenere che, quando si è abbracciata una determinata carriera, il rimanervi e l'adattarvisi è un dovere d'obbedienza nella Provvidenza divina.

[2] Con qual pathos, dominante tutta la condotta della vita, la dottrina indiana della salvezza congiunga il tradizionalismo nelle professioni colle possibilità di rinascita, è spiegato nei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (dello stesso Weber). Appunto qui si può imparare a conoscere la differenza dei *concetti puramente dottrinali* dalla creazione da parte della religione di *impulsi psicologici* di una determinata specie. L'indiano religioso poteva acquistare favorevoli possibilità di rinascita solo mediante un adempimento strettamente tradizionale dei doveri della casta in cui era nato; si aveva cioè il più saldo fondamento religioso del tradizionalismo che si possa pensare. L'etica indiana è in realtà in questo punto l'antitesi più conseguente di quella puritana, come, sotto altro aspetto, il tradizionalismo delle classi del Giudaismo.

pletamente dall'indifferenza paolina per il mondo, non si potevano conquistare princìpi etici per riordinare il mondo, e si doveva pertanto accettarlo com'era, e solo si poteva imprimere un carattere religioso a questa accettazione.

Il carattere provvidenziale del gioco reciproco degli interessi economici privati nella concezione puritana presenta una ben diversa sfumatura. Quale sia lo scopo provvidenziale dell'organamento delle professioni, si riconosce dai suoi frutti conformemente allo schema puritano di interpretazione pragmatica. Su questi Baxter si lascia andare a spiegazioni, che in più di un punto ricordano la nota apoteosi della divisione del lavoro di Adamo Smith [1]. La specializzazione delle professioni conduce, poiché rende possibile la pratica (skill) del lavoratore, ad un aumento qualitativo e quantitativo della prestazione di lavoro, e serve così al bene generale (common best) che è identico col bene del più gran numero possibile.

Benché sin qui la motivazione sia puramente utilitaria e del tutto affine a taluni punti di vista già comuni nella letteratura profana del tempo [2], tuttavia l'impronta carat-

[1] BAXTER, *op. cit.*, I, p. 377.

[2] Ma quella motivazione non può esser storicamente dedotta, a causa di tale affinità, da questi punti di vista. Anzi su di essi influisce la concezione puramente calvinista che l'ordine del mondo serva all'onore di Dio, alla sua glorificazione nelle sue stesse opere. La concezione utilitaria che il mondo economico debba servire allo scopo del mantenimento della vita di tutti (good of the many, common good etc.) era conseguenza del concetto che ogni altra interpretazione conducesse alla glorificazione delle creature in senso aristocratico, e servisse non alla gloria di Dio, ma a fini civili e umani. La volontà di Dio, quale si esprime nell'ordinamento finalistico del mondo economico, per quanto vengano presi in considerazione scopi terreni, può esser soltanto il bene della collettività o la utilità impersonale. L'utilitarismo è pertanto, come già si è detto, conseguenza della configurazione impersonale dell'amore del prossimo, e del ripudio di ogni glorificazione delle cose mondane a causa dell'esclusivo principio puritano « in majorem Dei gloriam ». Poiché quanto intensamente dominasse tutto il Protestantesimo ascetico questo pensiero che ogni glorificazione delle creature arrechi una diminuzione dell'onore che si deve a Dio, e sia pertanto assolutamente riprovevole, si manifesta negli scrupoli e nella pena, che provò lo stesso Spener, che pure non era davvero di spiriti democratici,

teristica puritana si manifesta appena. Baxter pone in testa alle sue spiegazioni il seguente motivo: « Fuori di una professione stabile le prestazioni di lavoro di un uomo sono soltanto un lavoro occasionale ed egli passa più tempo nel non far nulla che nel lavoro », e conclude nella seguente maniera: « Ed egli (il lavoratore professionale) compirà in ordine il suo lavoro, mentre un altro è nell'eterna confusione e la sua occupazione non conosce né luogo né tempo [1]... perciò una professione stabile (*certain calling*, in altri passi *stated calling*) è la miglior cosa per ognuno ».

Il lavoro malsicuro, a cui è costretto il comune bracciante giornaliero, è uno stato transitorio spesso inevitabile, ma sempre non desiderato. Manca appunto alla vita di chi è privo di professione il carattere sistematico-metodico, che, come vedemmo, è richiesto dall'ascesi laica. Anche secondo l'etica dei Quaccheri la vita professionale dell'uomo deve essere un conseguente esercizio ascetico della virtù, una preservazione del suo stato di grazia, che si esprime nella cura [2] e nel metodo, con cui egli attende alla sua professione. Non il lavoro di per se stesso, ma un razionale lavoro professionale è ciò che Dio richiede. Su questo carattere metodico dell'ascesi professionale, e non, come in Lutero, nell'adattarsi ad una sorte che gli fu una volta assegnata da Dio [3].

Pertanto si rispondeva affermativamente alla domanda

quando da più parti si richiedeva di mantenere come indifferente (ἀδιάφορον) l'uso dei titoli. Si calmò alla fine per il fatto che anche nella Bibbia il pretore Festo ricevette dall'Apostolo il titolo di κράτιστος. Non appartiene alla nostra trattazione il lato politico di questo argomento.

[1] *The inconstant man is a stranger in his own house*, dice anche Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 77).

[2] V. su ciò specialmente le espressioni di Giorgio Fox in *The Friend's Library* (Ed. W. e Th. Evans, Philadelphia 1873 e seg.), vol. I, p. 130.

[3] Naturalmente questo indirizzo dell'etica religiosa non può essere considerato del tutto un riflesso delle condizioni economiche di fatto. La specializzazione professionale nel Medioevo italiano era, certamente, più diffusa che nell'Inghilterra di questo periodo.

se si potevano combinare insieme diverse *callings*: se ciò fosse stato utile al bene generale e al proprio personale [1] e non dannoso per nessuno e non avesse indotto ad esser poco coscienziosi (*unfaithful*) in una delle professioni che si combinavano.

Ma anche il mutar di professione non era considerato di per se stesso riprovevole, se avvenga non sconsideratamente, ma per intraprendere una professione più accetta [2] a Dio, cioè, secondo il principio generale, più utile. Ma sopratutto l'utilità di una professione ed il suo corrispondente essere accetta a Dio si proporziona in primo luogo secondo misure morali e subito dopo secondo l'importanza dei beni che con essa si producono per la collettività; e poi segue come terzo, e praticamente, com'è naturale, più importante punto di vista, il profitto dell'economia privata [3]. Poiché se quel Dio, che il Puritano vede operare in tutte le circo-

[1] Poiché, come viene spesso rilevato nella letteratura puritana, Iddio non ha mai comandato che si debba amare il prossimo più di se stesso. Chi, per esempio, sa che egli impiega il proprio patrimonio più utilmente, e pertanto più conformemente alla maggior gloria di Dio, di quel che potrebbe fare il suo prossimo non è obbligato dall'amor del prossimo a darne via.

[2] Anche lo Spener si avvicina a questo punto di vista. Ma nel caso in cui si tratti di passare dalla professione di commerciante — moralmente molto pericolosa — alla teologia egli rimane alquanto riservato e piuttosto sembra sconsigliarlo (III, pp. 435, 443, I, p. 524). Il frequente ritorno di risposte a questa domanda sulla liceità del mutamento di professione nel giudizio, naturalmente molto ponderato, dello Spener, mostra, sia detto fra parentesi, quanto grande fosse l'importanza pratica della diversa interpretazione del cap. 7 della 1ª Epistola ai Corinti.

[3] Un qualche cosa di simile non si trova nel movimento pietista continentale o, almeno, non si trova negli scritti dei capi. La posizione dello Spener rispetto al guadagno oscilla tra il punto di vista luterano della semplice « nutrizione » ed argomentazioni mercantilistiche sulla utilità della « floridezza dei commerci » e simili (*op. cit.*, III, pp. 330, 332; cfr. I, p. 418; la coltivazione del tabacco apporta denaro nel paese ed è pertanto utile, e per ciò stesso non è peccaminosa!), ma qua e là (cfr. III, pp. 426, 427, 429, 434) non manca di accennare che si può far guadagno e rimanere tuttavia religiosi, come dimostra l'esempio dei Quaccheri e dei Mennoniti, e che anzi un profitto in particolar modo alto — del che parleremo più tardi — può essere il prodotto della pietà ed onestà (*op. cit.*, p. 435).

stanze della vita, indica ad uno dei suoi una probabilità di guadagno, certamente ha la sua intenzione.

E perciò il Cristiano credente deve seguire questa chiamata, approfittandone [1]. « Se Iddio vi mostra un cammino, sul quale, senza danno per l'anima vostra o per altri, potete guadagnare in modo legittimo più che in un altro, e voi lo rifiutate e seguite il cammino che può apportare meno guadagno, allora voi vi opponete ad uno degli scopi della vostra vocazione (calling). Voi rifiutate di essere amministratori (stewart) di Dio, e di accettare i suoi doni, per poterli usare per lui, se egli lo dovesse richiedere. In realtà non al fine del godimento della carne e del peccato, ma per Dio voi dovete lavorare ed esser ricchi » [2]. La ricchezza è pericolosa solo come tentazione ad adagiarsi nella pigrizia e a godere nel peccato, e pericoloso è lo sforzo verso di essa solo quando avviene per poter vivere più tardi senza preoccupazioni ed allegramente. Ma come esercizio del dovere professionale

1 Queste vedute non sono in Baxter un riflesso dell'ambiente economico, nel quale viveva. Al contrario la sua autobiografia rileva che ai successi della sua missione interna ha contribuito, in maniera decisiva, il fatto che quei commercianti, che si erano stabiliti a Kidderminster, non fossero stati ricchi, e che guadagnassero soltanto *food and raiment* e che anche i padroni non avessero da aver meglio che gli operai, *from hand to mouth. It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel*. Th. Adams osserva sullo sforzo di guadagnare: *He (the knowing man) knows... that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse... therefore desires no more wealth than an honest man may bear away*, ma tanta ne vuole pur anche lui (Th. Adams, *Works of. Pur. Div.*, LI) e ciò significa che ogni guadagno formalmente onesto è anche legittimo.

2 Così Baxter, *op. cit.*, cap. X, tit. I, Dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378, col. 2. « Non devi lavorare per esser ricco » dei Proverbi di Salomone 23, 4, significa soltanto *riches for our fleshly ends must not ultimately be intended*. La cosa odiosa è precisamente la proprietà nella sua forma feudale-aristocratica, l'impiego di essa, non la proprietà per se stessa. (Cfr. l'osservazione nell'*op. cit.*, I, 380, sulla *debauched part of the gentry*). Milton nella sua prima *Defensio pro populo anglicano* espone la nota teoria che solo il « ceto medio » possa essere sostegno della virtù, nel che il « ceto medio » è inteso come classe borghese in contrapposizione all'aristocrazia, come mostra la motivazione che tanto il lusso quanto la miseria impediscono l'esercizio della virtù.

quello sforzo è non soltanto lecito moralmente, ma addirittura comandato [1].

La parabola di quel servo, che fu scacciato perché non aveva messa a frutto la libbra a lui affidata, sembrava esprimere chiaramente questo comando [2]. Volere esser provero significava, come spesso si portava per argomento, lo stesso che volere esser malato [3]; e sarebbe stato riprovevole come santificazione di opera e dannoso alla gloria di Dio. Ed infine il chieder l'elemosina da parte di uno che fosse stato capace di lavorare, era cosa non solo colpevole come pigrizia, ma

[1] E questo è il punto decisivo. E qui occorre fare ancora una volta l'osservazione generale: naturalmente non si tratta per noi tanto di quel che svolse concettualmente la teoria teologico-etica, quanto di quel che voleva come morale nella vita pratica dei credenti, cioè come agisse praticamente l'orientamento religioso dell'etica professionale. Si può, per lo meno occasionalmente nella letteratura casuistica del Cattolicesimo, ed in particolare dei Gesuiti, leggere discussioni, che per es. sulla questione della liceità dell'interesse, sulla quale noi qui non entriamo, sono simili a quelle di molti casuisti protestanti; anzi, discussioni, che in materia da considerare « lecita » o « probabile », sembrano andare anche più oltre.

Ai Puritani più tardi è stata spesso opposta l'etica dei Gesuiti come fondamentalmente simile alla loro. Come i Calvinisti sogliono citare teologi moralisti cattolici, e non soltanto S. Tommaso d'Aquino, S. Bernardo di Chiaravalle e S. Bonaventura, ma anche contemporanei, così i casuisti cattolici presero regolarmente conoscenza dell'etica eretica; ma di ciò noi qui non possiamo trattare con maggior precisione. Astraendo del tutto dal fattore decisivo della ricompensa religiosa annessa alla vita ascetica del laico, la grande differenza nella teoria è appunto questa: che queste vedute più larghe nel Cattolicesimo erano prodotti, non sanzionati dall'autorità ecclesiastica, di teorie etiche di specifico carattere lasso, mentre al contrario l'idea protestante di professione ebbe per risultato di porre i più severi seguaci della vita ascetica a servizio della vita industriale capitalistica. Quel che là poteva essere condizionatamente permesso, apparve qui come un fatto positivo moralmente buono. Le differenze fondamentali praticamente molto importanti, furono definitivamente fissate anche per i tempi moderni dalla lotta giansenistica e dalla bolla *Unigenitus* in poi.

[2] *You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawfull gain. You are bound to improve all your talents...* Segue il passo sopra citato. Un parallelo diretto tra lo sforzo di arricchirsi nel regno di Dio e lo sforzo per il successo nella professione terrena si vede nel *Heaven upon earth* di JANEWAY nelle *Works of the Pur. Div.*, p. 175 in fondo.

[3] Già nella professione di fede luterana del Duca Cristoforo del Württemberg, che fu portata al Concilio di Trento, contro il voto di povertà si affermava: « Chi è povero per sua condizione lo deve sopportare, ma se si vanta di rimanerlo, sarebbe lo stesso che si vantasse di essere malato cronico o di avere una cattiva reputazione ».

anche, conformemente alla parola dell'apostolo, contraria all'amor del prossimo [1].

Come il rafforzamento del significato ascetico della professione stabile mette, moralmente, in miglior luce il moderno ceto dei professionisti specializzati, così l'interpretazione in senso provvidenziale delle possibilità di guadagno conferisce un alone morale all'uomo d'affari moderno [2]. L'aristocratica indifferenza del gran signore e la ostentazione da « parvenu » del ricco sono ugualmente odiose all'ascesi. Un raggio di approvazione morale investe in pieno l'austero « self mademan » borghese [3]: *God blesseth his trade* è una

[1] Così in Baxter e per es. nella professione di fede del Duca Cristoforo. Cfr. inoltre passi come il seguente: *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging.* TH. ADAMS, *Works of the Pur. Div.*, p. 259. Già Calvino aveva proibito severamente il mendicare ed i Sinodi olandesi mostrano il loro zelo contro le lettere di questua e le attestazioni a scopo di questua. Mentre che l'epoca degli Stuarts, in particolare il regime di Laud sotto Carlo I, aveva sviluppato sistematicamente il principio della protezione dei poveri e della distribuzione di lavoro ai disoccupati da parte dell'autorità; il grido di guerra dei Puritani fu *Giving alms is no charity* (titolo del noto scritto posteriore di Defoe), e verso la fine del XVII secolo cominciò il sistema intimidatorio delle *Workhouses* per i disoccupati (V. LEONARD, *Early History of English poor relief*, Cambridge 1900 e H. LEVY, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912, p. 69 e sgg.).

[2] Il Presidente della « Baptist Union of Great Britain and Ireland » G. White diceva, richiamando con insistenza l'attenzione degli uditori nel suo indirizzo inaugurale per l'assemblea di Londra del 1903 (*Baptist Handbook*, 1904, p. 104): *The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life.*

[3] In ciò appunto il contrasto caratteristico con ogni concezione feudale. Secondo questa solo i successori del *parvenu* politico e sociale possono trarre vantaggio dal successo e dalla consacrazione sociale di questo. Ciò è espresso in modo caratteristico nella parola spagnola *hidalgo* = *hijo d'algo; filius de aliquo*, in cui l'aliquid il « qualche cosa » è un patrimonio ereditato da avi. Per quanto queste differenze stiano oggi impallidendo nella rapida trasformazione ed « europeizzazione » del carattere nazionale americano, tuttavia è là ancor oggi diffusa l'opposta concezione caratteristicamente borghese, che glorifica il successo ed il guadagno negli affari, come un sintomo dell'attività intellettuale, ed al contrario non porta alcun rispetto alla proprietà puramente ereditaria; mentre che in Europa (come già ha osservato James Bryce) ogni onore sociale si può presso a poco ottenere per denaro, colla sola condizione che il proprietario stesso non sia stato dietro a un banco di bottega, e compia le necessarie trasformazioni della sua proprietà (fedecommessi etc.). Contro l'onore reso alla nascita vedi fra gli altri TH. ADAMS (*Works of the Pur. Div.*, p. 216).

espressione costantemente usata per quegli Eletti [1], che avevano seguito con successo quelle disposizioni divine, e tutta la forza del Dio del Vecchio Testamento, che ricompensa appunto in questa vita i Suoi della loro pietà [2], doveva agire nel medesimo senso anche per il Puritano, che secondo il consiglio di Baxter, controllava [3] il proprio stato di grazia colla statura spirituale degli eroi biblici, ed interpretava le sentenze della Bibbia *come gli articoli di un codice*.

Le sentenze del Vecchio Testamento non erano di per se stesse del tutto univoche. Noi vedemmo che Lutero usò nella lingua il concetto di « Beruf » (nel senso profano) per

[1] Così, per es., per il fondatore della setta dei familisti Hendrik Niklaes, che era commerciante (BARCLAY, *Inner life of the religious communities of the Commonwealth*, p. 34).

[2] Questo è assolutamente certo, per es., per lo Hoornbeek, poiché anche in S. Matteo 5, 5, e nella prima epistola a Timoteo, 4, 8, vengon fatte promesse puramente terrene per i Santi (*op. cit.*, vol. I, p. 193). Tutto è prodotto della Provvidenza di Dio, ma Dio si cura in special modo dei Suoi (*op. cit.*, p. 192): *Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei Providentia circa fideles*. Segue poi la discussione per qual segno si possa riconoscere che un caso fortunato ha origine non *communi providentia* ma da quella speciale cura. Anche BAILEY (*op. cit.*, p. 191) rimanda alla provvidenza divina per il successo del lavoro professionale. Che la prosperità sia spesso la ricompensa della vita religiosa, è una sentenza costantemente ripetuta negli scritti dei Quaccheri. (V., per es., una tale espressione ancora nell'anno 1848 nella *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the Society of Fr. in London VI.th Ed.*, London 1851, p. 209). Ritorneremo ancora al nesso coll'etica dei Quaccheri.

[3] Come un esempio di questo orientamento verso i Patriarchi — che è anche caratteristico per la concezione puritana della vita — può valere l'analisi che Thomas Adams fa del litigio fra Esaù e Giacobbe (*Works of the Pur. Div.*, p. 235): *His* (Esaù) *folly may be argued from the base estimation of the birthright, that he would so lightly pass from it and on a so easy condition as a pottage*. Il passo è importante anche per lo sviluppo del concetto di birth-right, del quale parleremo più oltre. Ma era contro la fede quando volle venir meno al patto, a causa della « lesione enorme ». Egli è appunto *a cunning hunter, a man of the fields*: la barbarie che vive irrazionalmente, mentre Giacobbe *a plain man, dwelling in tents* rappresenta il *man of grace*. Anche KÖHLER (*op. cit.*) trovò largamente diffuso tra i contadini olandesi il sentimento di un'intima affinità col Giudaismo, che si espresse anche nel noto scritto di Roosevelt. Ma d'altra parte il Puritanismo era ben consapevole del contrasto coll'etica giudaica nella sua dommatica pratica, come mostra chiaramente lo scritto del Prynne contro gli Ebrei, in occasione dei progetti di tolleranza di Cromwell.

la prima volta traducendo il passo di Gesù Sirach. Ma il libro di Gesù Sirach, nonostante l'influenza ellenistica, appartiene alle parti del più ampio Antico Testamento che agiscono in senso tradizionalistico. È un fatto caratteristico che questo libro sembra godere ancor oggi fra i contadini luterani tedeschi di un particolare favore [1], come il carattere luterano di larghe correnti del Pietismo tedesco soleva mostrarsi nella preferenza per Gesù Sirach [2]. I Puritani ripudiarono gli apocrifi come non ispirati conformemente alla loro rigida alternativa fra il divino e l'umano [3]. E tanto più fortemente agì, tra i libri canonici, il libro di Giobbe colla sua combinazione di una grandiosa glorificazione della maestà divina, assolutamente sovrana e sottratta alle misure umane, che era così congeniale alle concezioni calviniste, colla certezza pur sempre risorgente — secondaria per Calvino quanto importante per il Puritanismo — che Dio vuole aver cura dei Suoi e precisamente anche in questo mondo e dal lato materiale — il che si trova solo nel libro di Giobbe appunto [4].

Il Quietismo orientale, che appare in taluno dei versi più suggestivi dei Salmi e dei Proverbî di Salomone, fu eliminato nell'interpretazione, come il Baxter fece anche del colorito tradizionalistico del passo della 1ª Epistola ai Corinti, fondamentale per il concetto di professione. Perciò si

1 Cfr. *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2ª ed., Gotha 1890, p. 16. I contadini, che in quest'opera sono descritti, sono prodotti caratteristici della Chiesa Luterana. Io ho annotato in margine « religiosità luterana », là dove l'eccellente autore vede una religiosità di carattere rurale.

2 Cfr. per es., la citazione in RITSCHL, *Pietismus*, II, p. 158. Anche lo Spener motiva i suoi sospetti contro il mutamento di professione e il desiderio di guadagno con sentenze di Gesù Sirach. Cfr. *Theologische Bedenken*, III, p. 426.

3 Il Bailey invero raccomanda malgrado tutto la loro lettura ed appariscono qua e là citazioni degli apocrifi; ma naturalmente di rado. Non ne ricordo alcuna — forse per caso — da Gesù Sirach.

4 Quando il successo esteriore tocchi in sorte a chi è, manifestamente, un reprobo, il Calvinista (per es. Hoornbeeck) si tranquillizzò, conformemente alla teoria dell'indurimento nell'impenitenza, nella certezza che Dio permette che essi si avvantaggino di quel successo, per indurirli e con ciò per perderli con maggior sicurezza.

pose tanto più l'accento su quei passi dell'Antico Testamento che celebrano la legittimità formale come un segno conoscitivo di una condotta accetta a Dio. La teoria che la legge mosaica sia stata spogliata del suo valore dal Nuovo Patto, solo in quanto contenga prescrizioni cerimoniali o condizionate storicamente, ma nel resto abbia avuto fin da allora e pertanto abbia mantenuto il suo valore di espressione della « lex naturae » [1], da una parte rendeva possibile di eliminare quelle prescrizioni, che assolutamente non si potevano adattare alla vita moderna, e lasciava tuttavia strada libera per un potente rafforzamento di quello spirito di legalità assoluta e severa, che era proprio dell'ascesi laica di questo Protestantesimo, attraverso i numerosi caratteri affini della moralità del Vecchio Testamento [2]. È pertanto assolutamente esatta, se ben compresa, la definizione di « Ebraismo inglese » data frequentemente già dai contemporanei, e ripetuta da scrittori moderni, della disposizione morale fondamentale del Puritanismo inglese [3].

Non si deve pensare soltanto al giudaismo palestinese dell'epoca delle origini degli scritti del Vecchio Testamento, ma anche a quello che si formò a poco a poco sotto l'influenza dei molti secoli di educazione formalistica-legale e talmudica, ed occorre oltre a ciò andare estremamente prudenti coi paralleli. La disposizione d'animo del Giudaismo antico, nel suo complesso diretta alla spregiudicata valutazione della vita in se stessa, era lontana dal carattere specifico del Puritanismo. Altrettanto lontano da questo era — ed anche

[1] In questa analisi noi non verremo a parlare con più precisione di questo punto. Qui ci interessa soltanto il carattere formalistico della « legittimità ». Sull'importanza dell'etica del Vecchio Testamento per la « lex naturae » si trova molto nelle *Soziallehren* del TROELTSCH.

[2] L'obbligatorietà delle norme etiche della Scrittura vale, secondo il BAXTER (*Christian Directory*, III, 173 e sgg.), *primo*, in quanto sono un « transcript » del *Law of nature; secondo*, in quanto portano in sé l'*express character of universality and perpetuity*.

[3] V. per es., DOWDEN, *op. cit.*, p. 39, con riferimento al Bunyan.

questo fatto non deve essere trascurato — l'etica economica del Giudaismo medioevale e moderno nei caratteri che furono decisivi per la posizione dell'uno e dell'altro. Il Giudaismo era dalla parte del capitalismo degli avventurieri, orientato in senso politico e speculativo; la sua etica era, in una parola, quella del capitalismo dei paria; il Puritanismo portava l'ethos dell'industria nazionale borghese e dell'organizzazione razionale del lavoro.

Esso prese dall'etica giudaica solo ciò che conveniva in questi limiti.

Il mostrare le conseguenze caratteristiche della penetrazione di norme del Vecchio Testamento nella vita — un compito attraente che finora non è stato veramente assolto neppure per il Giudaismo[1] — sarebbe impossibile

[1] Elementi più precisi sull'argomento nei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (dello stesso WEBER). Non può esser qui analizzata l'enorme influenza che, per esempio, ha avuto specialmente il secondo comandamento (« Non avrai idoli » ecc.) sullo sviluppo dei caratteri del Giudaismo, sul suo carattere razionale estraneo alla cultura dei sensi. Tuttavia si può menzionare come un fatto caratteristico che uno dei direttori della *Educational Alliance* negli Stati Uniti, un'organizzazione che persegue con sorprendente successo e con mezzi grandiosi il fine di americanizzare gli immigrati ebrei, mi indicava « la emancipazione dal secondo comandamento » come il primo scopo inteso a fare dell'immigrato un uomo della moderna civiltà; scopo cui si tende con ogni sorta di insegnamento artistico e di educazione mondana. Nel Puritanesimo corrisponde al divieto israelitico di umanizzare la divinità, l'altro che agiva un po' diversamente ma in senso affine, di divinizzare le creature. Per quel che riguarda il giudaismo talmudico, certamente gli sono affini anche taluni caratteri fondamentali della moralità puritana. Quando, per es., nel Talmud (in WÜNSCHE, *Babylon. Talmud*, II, p. 34) viene affermato: « È meglio e vien più generosamente ricompensato da Dio chi, per senso del dovere, fa qualche cosa di buono, che non chi compie una buona azione, alla quale non si è obbligati dalla Legge »; vale a dire: l'adempimento del duro dovere è eticamente più alto della filantropia ispirata dal sentimento — l'etica puritana potrebbe accettare questa proposizione nella sua essenza così come Kant che era scozzese d'origine, e nella sua educazione subì forti influenze pietiste, si avvicina ad essa, nel resultato, come del resto alcune delle formule del filosofo si riattaccano direttamente a pensieri del Protestantesimo ascetico. Ma su ciò qui non possiamo diffonderci.

Ma l'etica del Talmud affonda nel tradizionalismo orientale: « R. Tanchum ben Chanilai ha detto: l'uomo non cambi mai un uso » (Gemara ad. Mischna VII, 1, fol. 86 b, n. 93, in WÜNSCHE, *op. cit.* Si tratta del nutrimento dei braccianti); solo di fronte agli estranei questo legame non è valido. Ma

nei limiti di questo studio. Insieme coi rapporti accennati, per l'aspetto generale del Puritanesimo, va considerato anche soprattutto il fatto che in esso rivisse, intima grandiosa rinascita, la credenza di esser il popolo eletto da Dio [1]. Come perfino il mite Baxter ringrazia Iddio di averlo fatto venire alla luce in Inghilterra e nella vera Chiesa e non altrove, così questa gratitudine per la propria irreprensibilità, effetto della grazia di Dio, penetrava la disposizione d'animo [2] della borghesia puritana ed era

la concezione puritana della « legalità » come prova e controllo (*Bewährung*) rispetto a quella ebraica di semplice adempimento di precetti, dette manifestamente motivi molto più forti all'azione positiva. Il concetto che il successo riveli la benedizione di Dio, naturalmente non è estraneo al Giudaismo.

Ma l'importanza etico-religiosa, tale da provocare un completo sovvertimento, che quel concetto raggiunge come conseguenza della doppia etica (esteriore ed interiore), escluse un effetto simile precisamente in questo punto decisivo. Di fronte allo « straniero » era permesso quel che era proibito di fronte al « fratello ». E già per questo doveva essere impossibile che il successo chiuso nella sfera non del *comandato*, bensì del *lecito*, si affermasse come segno distintivo a riprova del proprio stato religioso, come impulso ad una regola metodica di vita nel senso che aveva invece presso i Puritani.

Su tutto questo problema, che il SOMBART nel suo libro *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, spesso non ha trattato esattamente, v. i saggi sopra citati. I dettagli non hanno pertinenza col nostro argomento. L'etica giudaica, per quanto strano ciò possa sembrare, rimase fortemente tradizionalista. Parimenti non si deve qui ancora trattare a fondo del potente spostamento che la posizione dello spirito di fronte al mondo ebbe a subire a causa dell'atteggiarsi cristiano dei pensieri di « grazia » e di « liberazione », che continuava e continua in sé, in modo caratteristico, il germe di sempre nuove possibiltà di sviluppo. Sulla « legalità » nel Vecchio Testamento, cfr. per es. anche RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 265.

Per i Puritani inglesi, gli Ebrei del loro tempo erano i rappresentanti di quel capitalismo rivolto alla guerra, alle forniture e monopoli di Stato, alle speculazioni su nuovi stabilimenti, ai progetti edilizi e finanziari dei principi.

In realtà il contrasto, nel suo complesso, colle inevitabili riserve, si può formulare così: che il capitalismo ebraico era un capitalismo speculativo di paria, quello puritano invece, un'organizzazione borghese del lavoro.

[1] La verità della divina Scrittura deriva per Baxter, in ultima istanza, dalla *wonderful difference of the godly and ungodly*, dalla diversità assoluta del *renewed man* dagli altri e dalla manifesta e specialissima cura di Dio per la salvezza delle anime dei *Suoi* (che, naturalmente, si può manifestare anche mettendoli alla prova). *Christian Dir.*, I, p. 165, col. 2 marg.

[2] Come esempio caratteristico di questa disposizione si deve leggere in qual modo tortuoso, il BUNYAN, nel quale si può tuttavia trovare talvolta un contatto collo stato d'animo della *Libertà di un Cristiano* di LUTHERO (per es.

la causa di quel carattere formalmente corretto e duro, che fu proprio dei rappresentanti di quell'epoca del capitalismo.

Cercheremo ora di spiegarci in modo speciale quei punti, nei quali la concezione puritana della professione e l'esigenza di una condotta ascetica, dovettero direttamente influire sullo sviluppo di uno stile capitalistico nella vita. Con gran forza l'ascesi si rivolge, come vedemmo, soprattutto contro una cosa: il godimento spregiudicato della vita e delle gioie che essa può offrire. Questo tratto si manifesta nel modo più caratteristico nella lotta per il *Book of sports*[1] che Giacomo I e Carlo I elevarono a legge per lo scopo espresso di combattere il Puritanismo, e la cui lettura da tutti i pulpiti fu da Carlo I espressamente ordinata. Quando i Puritani combatterono, furibondi, la disposizione del re, secondo la quale la domenica dovevano esser ammessi, fuori delle ore del servizio divino, alcuni divertimenti popolari, ciò che li eccitò non fu soltanto la violazione del riposo festivo, ma anche tutta la deviazione, intenzionalmente voluta, dalla metodica condotta di vita del Santo. E quando il re comminò gravi pene contro ogni attacco alla legalità di quegli « sports »,

in *Of the Law and a Christian* in *W. of the Pur. Div.*, p. 254 in fondo), cerchi di conciliarsi colla parabola del Fariseo e del Pubblicano (v. la predica *The Pharisee and the Publican*, *op. cit.*, p. 100 e sgg.). Perché viene condannato il Fariseo? Egli non osserva in realtà i comandamenti di Dio, poiché è manifestamente un settario, che pensa solo a piccolezze esteriori e a cerimonie (p. 107); ma sopra a tutto si attribuisce da sé il merito e ringrazia, tuttavia, come fanno i Quaccheri, Iddio per la sua virtù, nel cui valore confida ed oppugna così « implicitamente » l'elezione mediante la grazia. La sua preghiera è pertanto una adorazione della creatura e questo ne è l'elemento peccaminoso. Il pubblicano, invece, come dimostra la sincerità della sua confessione, è interiormente rigenerato poiché, come è detto con un'attenuazione caratteristicamente puritana del sentimento luterano della colpa, *to a right and sincere convinction of sin there must be a conviction of the probability of mercy* (p. 209).

[1] Stampato nei *Constitutional Documents* del GARDINER. Si può porre a parallelo questa lotta contro l'ascesi nemica dell'autorità colla persecuzione di Luigi XIV contro Port-Royal e i Giansenisti.

suo scopo fu appunto di spezzare quel carattere ascetico, pericoloso per lo stato, perché antiautoritario.

La società monarchico-feudale difendeva i desiderosi di divertimenti contro la nascente morale borghese e contro le conventicole ascetiche nemiche dell'autorità, come oggi la società capitalistica suole difendere i volonterosi di lavorare contro la morale di classe degli operai e le associazioni di mestiere nemiche dell'autorità. Di fronte a ciò i Puritani opponevano il loro carattere più deciso: il principio di una vita ascetica. Poiché nel resto l'avversione del Puritanesimo contro lo sport, anche nei Quaccheri, non era fondamentale. Soltanto esso doveva servire ad uno scopo razionale: alla ricreazione necessaria per l'energia fisica. Al contrario era sospetto come mezzo di soddisfazione spontanea di impulsi non domati; ed in quanto diventava puro divertimento, risvegliava istinti brutali, o ambizioni agonali o piaceri irrazionali, naturalmente gli era addirittura riprovevole.

L'impulsiva gioia di vivere, che distrae tanto dal lavoro professionale quanto dalla religiosità, era in quanto tale nemica dell'ascesi razionale sia che si presentasse come sport di gran signore, o come frequenza di gente volgare nei locali da ballo e nelle ribotte [1].

Diffidente e spesso ostile è, conformemente a ciò, l'atteggiamento di fronte ai beni culturali, che non si pos-

[1] Il punto di vista di Calvino era essenzialmente più mite, per lo meno riguardo alle più fini forme aristocratiche della gioia di vivere. Solo la Bibbia è limite: chi si attiene ad essa ed ha una buona coscienza non è costretto a guardare con timore e con sospetto ogni impulso a godere la vita. Le spiegazioni a ciò connesse del cap. X della *Institutio Christianae Religionis* (per es.: *nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*) avrebbero potuto di per se stesse spalancare la porta ad una pratica molto lassa. Ma qui, insieme coll'ansia crescente per la « certitudo salutis », si fece valere tra gli epigoni anche la circostanza — che esamineremo in altro luogo — che sul terreno della « ecclesia militans » i piccoli borghesi furono i rappresentanti dello svolgimento etico del Calvinismo.

sono valutare, senz'altro, religiosamente. Non già che un arido e volgare disprezzo della cultura fosse contenuto nell'ideale di vita del Puritanismo. Precisamente il contrario è vero per la scienza, ad eccezione dell'aborrita scolastica.

Ed i maggiori rappresentanti del movimento puritano sono inoltre profondamente imbevuti della cultura del Rinascimento; le prediche della parte presbiteriana sono piene di classicismi [1], ed anche i più estremi, sebbene ne fossero scandalizzati, non irridono nella polemica teologica a quella erudizione. Mai forse un paese è stato così sovrabbondante di « graduates », come la Nuova Inghilterra durante la prima generazione della sua esistenza. La satira degli avversari, come per es. di Butler nell'*Hudibras*, si appunta proprio contro l'erudizione e l'abile dialettica dei Puritani: ciò è in parte connesso coll'apprezzamento religioso della scienza, che derivava dalla posizione rispetto alla cattolica *fides implicita*.

Le cose si presentano del tutto diversamente quando si entri nel campo dalla letteratura non scientifica [2], e più ancora in quello delle arti. Qui l'ascesi gravò come una pesante catena sulla vita della lieta vecchia Inghilterra.

[1] TH. ADAMS, *per es.* (*Works of the Pur. Div.*, p. 3), inizia una predica sulle *three divine sisters* (« Ma la carità è la più grande fra di esse »), col paragone che anche Paride aveva offerto il pomo ad Afrodite!

[2] Romanzi e simili non debbono essere letti come « *wastetimes* » (BAXTER, *Christian Directory*, I, p. 51, col. 2). È noto l'inaridirsi della lirica e della canzone popolare — non soltanto del dramma — in Inghilterra dopo l'epoca elisabettiana. Nelle arti plastiche il Puritanismo non ha forse trovato dinanzi a sé troppo da comprimere. Ma colpisce la decadenza da una disposizione musicale probabilmente molto buona (la parte dell'Inghilterra nella storia della musica non fu trascurabile) a quello zero assoluto, che in questo campo noi troviamo fra i popoli anglosassoni più tardi ed ancor oggi.

All'infuori delle Chiese di Negri e di quei cantanti professionali, che le Chiese oggi scritturano come *attractions* (nella Trinity Church di Boston per 8000 dollari all'anno, nel 1904) si sente generalmente anche in America come « canto in comune » uno strillare acuto insopportabile per orecchi tedeschi. (Si hanno parzialmente dei fatti simili anche in Olanda).

E non soltanto le feste profane ne furono colpite. L'odio iroso dei Puritani contro tutto quel che aveva odore di *superstition*, contro tutte le reminiscenze di dispensa magica o ecclesiastica della grazia, perseguitò la cristiana festa di Natale al pari dell'albero di maggio [1], e dell'uso franco e sciolto dell'arte nelle chiese. Il fatto che in Olanda rimase la possibilità di sviluppo di una grande arte [2], spesso crudamente realistica, dimostra soltanto quanto poco esclusivistica, in questo senso, potesse essere la regolamentazione dei costumi, che colà era in mano all'autorità, di fronte alla influenza della corte e del ceto dei reggenti (un ceto di *rentiers*), ma anche di fronte alla volontà di vivere dei piccoli borghesi arricchiti, dopoché il breve dominio della teocrazia calvinista si fu dissolto in una chiesa di stato moderata ed il Calvinismo ebbe così notevolmente perduta la sua forza ascetica [3].

[1] Similmente avvenne in Olanda, come mostrano le discussioni nei Sinodi (v. deliberazioni sull'albero di maggio nella collezione di Reitsma, VI, 78, 139 e passim).

[2] È evidente che il « rinascimento del Vecchio Testamento » e l'orientamento pietista verso taluni sentimenti cristiani ostili alla bellezza nell'arte, che risalgono in definitiva al Deutero-Isaia e al 22° salmo, debbano aver contribuito a fare del brutto possibilmente un oggetto d'arte, ma è pure evidente che vi abbia avuto parte anche l'avversione puritana per la divinizzazione delle creature. Ma ogni particolare sembra ancora incerto. Nella Chiesa Romana motivi del tutto diversi (demagogici) produssero fenomeni esteriormente affini, ma in ogni caso con un resultato artistico del tutto diverso. Chi si ferma dinanzi al « Saul e David » di Rembrandt (nel Mauritshuis) crede di scorgere direttamente il potente influsso del mondo di sentire puritano.

La intelligentissima analisi delle influenze della cultura olandese nel volume su Rembrandt di Carl Neumann, potrebbe indicar la misura di quel che ora si può sapere di influenze positive, feconde per l'arte, che si debbono ascrivere al Protestantesimo ascetico.

[3] Per la penetrazione, relativamente minore, dell'etica calvinista nella pratica della vita e l'attenzione dello spirito ascetico in Olanda già iniziata al principio del XVII secolo (per i congregazionalisti inglesi rifugiati in Olanda nel 1608 l'insufficiente riposo festivo olandese era motivo di scandalo), e compiuta sotto lo Statholder Federico Enrico, e per la minor forza di espansione del Puritanismo olandese in genere, furono decisive le cause più diverse, che qui non si possono spiegare. Esse erano in parte contenute nella costituzione politica (federazione particolaristica di città e di paese) e nel molto minore

Il teatro era riprovevole per i Puritani[1]; la concezione più radicale non si limitò alla rigorosa eliminazione del-

spirito combattivo (la guerra di libertà fu principalmente condotta col denaro di Amsterdam e con soldati di ventura: i predicatori inglesi illustravano la confusione delle lingue di Babilonia coll'esempio dell'esercito olandese). Con ciò la gravità della guerra di religione era per buona parte rigettata su altri, ma al tempo stesso si prendeva alla leggera la partecipazione al potere politico. Al contrario l'esercito di Cromwell, benché fosse in parte coatto, si sentiva come un esercito di cittadini. E tanto più caratteristico è per ciò il fatto che proprio questo esercito accogliesse nel suo programma l'abolizione degli obblighi militari, perché si deve combattere per la gloria di Dio e per una causa riconosciuta buona dalla coscienza, non per i capricci dei principi. La costituzione militare inglese, che secondo i tradizionali concetti tedeschi è immorale, ebbe storicamente, al suo inizio, motivi molto morali, e fu un'esigenza di soldati non mai vinti, che venne posta al servizio degli interessi della Corona, solo dopo la restaurazione. Gli « schutterijen » olandesi, rappresentanti del Calvinismo nell'epoca della grande guerra, si vedono, appena una mezza generazione dopo il Sinodo di Dordrecht, nei quadri di Franz Hals con un contegno poco ascetico. Si trovano sempre nuove proteste dei Sinodi contro la loro condotta. Il concetto olandese della « Deftigkeit » è un misto di onorabilità borghese razionale e di sentimento di classe patrizio.

La graduazione, secondo le classi sociali, dei posti nelle chiese olandesi mostra ancor oggi il carattere aristocratico di queste istituzioni ecclesiastiche. Il perdurare dell'economia cittadina impediva l'industria. Questa prese uno slancio solo grazie ai profughi e perciò solo temporaneamente. Ma anche in Olanda aveva agito, nello stesso senso che altrove, l'ascesi laica del Calvinismo e del Pietismo (anche nel senso, che va pur esso rammentato, di costrizione ascetica al risparmio, come attesta GROEN VAN PRINSTERER, in *Handb. d. Gesch. v. h. V.*, 3ª ed., § 303, nota, p. 254). La mancanza quasi completa di letteratura amena nell'Olanda calvinista non è naturalmente un mero caso. (V. sull'Olanda, fra gli altri, BUSKEN HUËT, *Het land van Rembrandt*, trad. tedesca di Von der Ropp). L'importanza della religiosità olandese come « costrizione ascetica al risparmio », appare manifesta ancora nel XVIII secolo, per es. nelle descrizioni di Alberto Haller. Per le particolarità caratteristiche del giudizio estetico olandese ed i loro motivi, cfr., per es., le annotazioni autobiografiche di Costantino Huyghens (scritte nel 1629-31) pubblicate in *Oud Holland*, 1891. Il già citato lavoro di GROEN VAN PRINSTERER, *La Hollande et l'influence de Calvin* (1864), non offre niente di decisivo per i nostri problemi. La Colonia della Nuova Olanda in America era, socialmente, un dominio mezzo feudale di « patroni » — commercianti cioè che anticipavano il capitale — e a differenza di quanto avvenne nella Nuova Inghilterra, fu difficile di indurre la « piccola gente » ad emigrare colà.

[1] Si rammenti questo fatto: l'autorità comunale di Stratford-on-Avon fece chiudere il teatro del luogo, negli ultimi anni di vita di Shakespeare, mentre egli ancora vi soggiornava. L'odio e lo sprezzo di Shakespeare contro i Puritani si manifesta ad ogni occasione. Apcora nel 1777 la città di Birmingham negò il permesso di aprire un teatro, perché incentivo all'ozio e perciò dannoso al commercio (ASHLEY, p. 196, nota 2, *op. cit.*, pp. 7, 8).

l'elemento erotico e delle nudità dal cerchio dell'ammissibile nella letteratura come nell'arte.

I concetti dell'*idle talk*, delle *superfluities* [1], della *vain ostentation* — tutte definizioni di una condotta irrazionale, priva di scopo, e perciò non ascetica, che oltre a ciò non serviva alla gloria di Dio, ma a quella degli uomini — erano subito disponibili per favorire, contro ogni impiego di motivi artistici, l'austera rispondenza del mezzo al fine. Ciò valeva inoltre là dove si trattava direttamente dell'ornamento della persona, del modo di vestire per es. [2].

Quella potente tendenza ad uniformare lo stile della vita, che è oggi rafforzata dall'interesse capitalistico alla *standardisation* della produzione [3], aveva il suo fondamento ideale nella avversione alla divinizzazione delle creature [4].

[1] Anche qui è decisivo il fatto che per il Puritano si presentava il dilemma: *aut aut*: o volontà divina o vanità umana. Perciò, per lui, non potevano esservi φάδιάφορα. Diversamente si poneva, in questo riguardo, Calvino, come già si è detto: È indifferente ciò che si mangia, ciò che si indossa ecc., purché non ne sia conseguenza l'asservimento dell'anima alla potenza della cupidigia. Come presso i Gesuiti la libertà dal « mondo » si esprime in indifferenza, così in Calvino nell'uso indifferente dei beni della terra, senza annettervi alcun senso di cupidigia (cfr. *Institutio Christianae religionis*, ed. orig., p. 409); punto di vista questo che negli effetti stava visibilmente più vicino a quello luterano che al precisismo degli epigoni.

[2] È noto il modo di comportarsi dei Quaccheri in questo rispetto. Ma già al principio del XVII secolo nella comunità degli Esulanti in Amsterdam, durante tutto un decennio, si agitarono le più gravi tempeste a causa dei cappelli e dei vestiti alla moda della moglie di un pastore. (Descritti piacevolmente nel *Congregationalism of the last 300 years*, di DEXTER). Già SANFORD nell'*op. cit.* ha accennato al fatto che il taglio dei capelli maschile odierno e quello delle tanto derise « round-heads » e il costume maschile dei Puritani, del pari deriso, è essenzialmente simile, per lo meno nel principio fondamentale, a quello odierno.

[3] Su ciò vedi il libro già citato di VEBLEN: *The theory of business enterprise*.

[4] Noi insistiamo continuamente su questo punto di vista. Con esso si spiegano sentenze come la seguente: *Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him, Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing* (BAXTER, *op. cit.*, I, p. 108 in fondo a destra). Questo è l'essenziale: ciò che si dedica a scopi personali, vien sottratto al fine della gloria di Dio.

Non si deve certamente dimenticare che il Puritanismo racchiudeva in sé un mondo di contraddizioni, che il senso istintivo per il grandioso, fuori del tempo, nell'arte era più forte nei suoi capi che non nei « cavalieri »[1] e che un genio singolarissimo come Rembrandt, per quanto poca grazia avrebbe trovato la sua condotta agli occhi dei Puritani, fu tuttavia sostanzialmente influenzato, nell'indirizzo della sua creazione, dall'ambiente delle sette in cui visse[2].

Ma ciò non muta nulla al quadro di insieme, in quanto che nel potente farsi interiore della personalità, che l'ulteriore sviluppo dell'atmosfera puritana poteva portar con sé, — ed ha in realtà determinato — giovò in modo eminente alla letteratura sebbene solo di generazioni più tarde. Senza entrare con maggiori particolari nella discussione delle influenze del Puritanismo in tutti questi sensi, ricordiamoci adesso però, che la liceità del piacere preso

[1] A ragione si suole rammentare (così, per es., il Dowden nell'*op. cit.*) che Cromwell salvò dalla perdita definitiva i cartoni di Raffaello e il Trionfo di Cesare di Mantegna. Carlo II invece cercò di venderli. In rapporto alla letteratura nazionale inglese, la società della Restaurazione fu in ugual modo fredda o addirittura avversa. In tutte le Corti l'influenza di Versailles era onnipotente. L'analizzare qui l'influenza del distacco dai godimenti irriflessivi della vita quotidiana sui tipi più alti del Puritanismo, e sugli uomini passati attraverso la sua scuola, è un compito, che in ogni caso non può essere assolto nei limiti di questo studio. Washington Irving (*Bracebridge Hall*, loc. cit.) esprime questo effetto nella terminologia inglese d'uso, dicendo: *it* (la libertà politica, egli intende, il Puritanismo, diciamo noi) *evinces less play of the fancy, but more power of imagination.*

Basta pensare alla posizione degli Scozzesi nella scienza, nella letteratura, nelle invenzioni tecniche, ed anche nella vita economica dell'Inghilterra, per accorgersi che questa osservazione, formulata forse con un po' troppo rigore, si avvicina al vero. Dell'importanza (del Puritanismo) per lo sviluppo della tecnica noi non dobbiamo qui parlare. Questa relazione appare anche nella vita quotidiana: per i Quaccheri, per es. sono (secondo il Barclay) *recreations* ammesse: le visite agli amici, la lettura di opere storiche, gli esperimenti matematici e fisici, il giardinaggio, la discussione dei fatti economici od altri che avvengono nel mondo. Il motivo è quello del quale si è già trattato.

[2] Molto bene analizzato nel *Rembrandt* di Carlo Neumann, che si deve confrontare colle osservazioni fatte sopra.

nei beni che servono al godimento estetico o sportivo, trova in ogni caso un limite caratteristico: non debbono costar nulla. L'uomo è soltanto amministratore dei beni assegnatigli dalla grazia di Dio, egli deve, come il servo della Bibbia, render conto di ogni centesimo che gli è stato affidato [1], ed è per lo meno una cosa pericolosa il darne via una parte per uno scopo, che serva, non alla gloria di Dio, ma al proprio godimento [2].

Quale persona, che abbia gli occhi aperti, non ha incontrato ancor oggi rappresentanti di questa concezione? [3]. Il concetto del dovere dell'uomo di fronte alla proprietà a lui affidata, alla quale egli si subordina come amministratore o addirittura come macchina intesa al guadagno, grava sulla vita col suo gelido peso.

Quanto più grande diventa la proprietà, tanto più grave diventa — se la disposizione ascetica supera la prova — il sentimento della responsabilità per mantenerla intatta per la gloria di Dio e di aumentarla con un lavoro senza tregua. Anche la genesi di questo stile della vita risale

[1] Così BAXTER nel passo già cit., I, p. 108, in basso.

[2] Cfr., per es., la nota descrizione del Colonnello Hutchinson (spesso citata, per es., in SANFORD, *op. cit.*, p. 57) nella biografia composta dalla vedova. Dopo di aver narrato di tutte le sue virtù cavalleresche e della sua natura incline alla serena gioia di vivere, vi si dice: *He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly.* Del tutto simile è l'ideale descritto dal Baxter nel discorso funebre per Mary Hammer, della donna puritana aperta alle idee del mondo e di fine coltura, ma che è economa in due cose; primo nell'uso del tempo, secondo nelle spese per pompe e piaceri (*Works of the Puritan Divines*, p. 533).

[3] Mi ricordo molto bene — insieme con molti altri esempi — di un industriale, straordinariamente favorito dal successo nella sua vita d'affari, e nella vecchiaia molto ben provvisto, il quale fu indotto solo con grandissima difficoltà a seguire il consiglio del medico di prendere, contro la sua ostinata debolezza digestiva, alcune ostriche ogni giorno. Importanti istituzioni per scopi di beneficenza — che egli aveva fondato ancora vivente — e la sua larghezza nel dare mostravano d'altra parte che si trattava esclusivamente di un residuo di quel modo di sentire ascetico, che ritiene per riprovevole moralmente il godimento della proprietà, e non di qualche cosa di affine all'avarizia.

con talune radici, come tanti elementi del moderno spirito capitalistico, al Medioevo [1], ma solo nell'etica del Protestantesimo ascetico trovò il suo conseguente fondamento morale. La sua importanza per lo sviluppo del capitalismo è evidente [2].

L'ascesi laica protestante — così noi possiamo riassumere ciò che abbiamo detto fin qui — operò con grande violenza contro il godimento spregiudicato della proprietà, e restrinse il consumo, in ispecie il consumo di lusso. D'altra parte essa liberò, nei suoi effetti psicologici, l'acquisto di beni dagli ostacoli dell'etica tradizionalistica, in quanto non solo lo legalizzò, ma addirittura, nel senso che esponemmo, lo riguardò come voluto da Dio. La lotta contro i piaceri della carne e l'attaccamento ai beni esteriori non era, come attesa espressamente, insieme coi Pu-

[1] La separazione dell'officina e dell'ufficio, dell'azienda in generale dall'abitazione privata — della ditta dal nome — del capitale dell'azienda dal patrimonio privto, la tendenza di fare dell'azienda (o, per lo meno, dapprincipio, del capitale sociale) un *corpus mysticum*, risalgono tutte al Medioevo. V. il mio studio *Handelsgesellschaften im Mittelalter*.

[2] Già il SOMBART aveva accennato con esattezza a questo fenomeno caratteristico, nel suo *Kapitalismus* (prima ed.). Vi è solo da osservare che l'accumularsi del capitale ha origine da due cause psicologiche molto diverse. L'efficienza dell'una risale alla più oscura antichità; nelle fondazioni, nelle terre avite, e nei fidecommessi ecc., si manifesta parimenti, anzi molto più chiara che nella attività analoga, diretta al fine di morire con un gran peso materiale di ricchezze, e soprattutto, al fine di assicurare la consistenza dell'azienda, sia pur ledendo gli interessi personali della maggioranza dei figli coeredi. Si tratta in questi casi, oltreché del desiderio di vivere oltre la morte una vita ideale nella propria creazione, di mantenere lo « splendor familiare », cioè di una ambizione che, per così dire, è attribuita alla allargata personalità del fondatore e, che in ogni modo, serve a scopi fondamentalmente egocentrici. Non così è di quel motivo « borghese » col quale noi qui abbiamo a che fare: in esso il principio dell'ascesi: « tu devi rinunciare », trasformato nella forma positiva e capitalistica: « tu devi guadagnare », sta nella sua irrazionalità puro e semplice dinanzi a noi come una specie di imperativo categorico. Tale motivo era per i Puritani solo la gloria di Dio e il proprio dovere, non la vanità umana, ed oggi lo è il dovere rispetto alla professione. Chi prova diletto nel chiarirsi un concetto fin nelle sue estreme conseguenze, si ricordi di quella teoria di alcuni miliardari americani, che non si debbono lasciare ai figli i miliardi guadagnati, per non privar questi del beneficio morale di dover lavorare e guadagnare da sé: che è oggi, invero, ridotta ad una mera *bolla di sapone* teorica.

ritani, anche il grande apologeta del Quaccherismo, il Barclay, una lotta contro il guadagno razionale, ma sibbene contro l'impiego irrazionale della proprietà. E questo consisteva nell'alto apprezzamento, da condannarsi come idolatria [1], delle forme ostensibili del lusso, che erano così vicine al modo di sentire feudale, in luogo dell'impiego voluto da Dio, razionale ed utilitario, per i fini della vita del singolo e della collettività. Non si voleva imporre al possidente la macerazione [2], ma l'uso della sua ricchezza per cose necessarie e di pratica utilità.

Il concetto di « comfort » allarga in modo caratteristico il cerchio dei fini, moralmente leciti, in cui quella ricchezza si può impiegare, e naturalmnte non è un caso che si sia osservato appunto fra i più conseguenti seguaci di tutta questa concezione, i Quaccheri, uno sviluppo più precose e più manifesto dello stile di vita, che si riattacca a quel concetto. Di contro alle brillanti apparenze della pompa cavalleresca, che, poggiando su basi economiche poco solide, preferisce una magra eleganza alla semplicità modesta, essi oppongono come ideale la pulita e solida comodità dello « home » borghese [3].

[1] Si deve sempre nuovamente rilevare che questo è, in ultima istanza, il motivo religioso decisivo — insieme con quelli, puramente ascetici, di mortificazione della carne — che si manifesta con particolare evidenza presso i Quaccheri.

[2] Il Baxter (*Saints' everlasting rest*, 12) la rifiuta coi motivi usati dai Gesuiti: al corpo deve essere assicurato quello di cui abbisogna; altrimenti si diventa suoi schiavi.

[3] Questo ideale si trova già chiaro nel Quaccherismo dei primi tempi, come dimostrò già il Weingarten nelle sue *Englische Revolutionskirchen*. Anche le precise dimostrazioni di Barclay, *op. cit.*, pp. 519 e sgg., e 533, dànno l'idea più precisa di questo fatto. Si debbono evitare: 1) la vanità umana, cioè ogni ostentazione, ogni gala, e l'uso di cose che non hanno uno scopo pratico, o che vengono apprezzate solo a causa della loro rarità (cioè per vanità); 2) l'impiego non coscienzioso della proprietà che consiste in una spesa per i bisogni meno stretti non proporzionata rispetto agli indispensabili bisogni della vita ed alla previdenza per l'avvenire. Il Quacchero era, per così dire, la personificazione della legge economica dell'utilità marginale. *Moderate use of the creature* è assolutamente lecito, ma soprattutto si doveva fare attenzione alla qualità e soli-

Nel campo della produzione della ricchezza privata l'ascesi combatteva contro la disonestà e contro l'avidità puramente impulsiva che condannava come *covetousness* e « mammonismo »; cioè lo sforzo teso alla ricchezza, per il solo scopo finale di esser ricchi. Ma l'ascesi era la forza « che vuole continuamente il bene e continuamente il male », cioè crea quel che secondo la sua stessa interpretazione, è male: la ricchezza e le sue tentazioni.

Poiché non soltanto essa vedeva, col Vecchio Testamento ed in piena analogia coll'apprezzamento etico delle « opere buone », nello sforzo verso la ricchezza come fine a se stessa, una cosa riprovevole al massimo grado, e nella conquista, invece, della ricchezza, come frutto del lavoro professionale, la benedizione di Dio. Ma, cosa ancor più importante: la valutazione religiosa del lavoro professionale laico, indefesso, continuò, sistematico, come del più alto mezzo ascetico, e al tempo stesso come della più alta sicura e visibile conferma e prova dell'uomo rigenerato e della sincerità della sua fede, doveva esser la leva più potente che si potesse pensare per l'espansione di quella concezione della vita, che noi abbiamo definito come « spirito del capitalismo »[1]. E se connettiamo quella limita-

dità delle stoffe, ecc., in quanto ciò non inducesse alla *vanity*. Cfr. su tutto questo il *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, n. 216 e seg. (in particolare *Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern*, cfr. SCHNECKENBURGER, *Vorlesungen*, p. 96 e sgg.).

[1] Si è già detto che noi non entriamo nei nessi dei movimenti religiosi colle singole classi sociali. (Su ciò v. i miei saggi sulla *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Ma per accorgerci che, per es., il Baxter, che prevalentemente si è qui utilizzato, non guardava attraverso le lenti della « borghesia » di quei tempi, basta tener presente che anche in lui, nella serie delle professioni accette al Signore, dopo le professioni dotte viene primo l'agricoltore, poi i marinai, mercanti di panni, librai, sarti, in una grande confusione. Ma i marinai, che vengono citati in modo assai caratteristico, vanno forse intesi tanto come pescatori quanto come naviganti. Diverse sono, sotto questo rispetto, alcune sentenze del Talmud. Cfr., per es., in WÜNSCHE, *Babyl. Talmud*, II, 1, pp. 20, 21, le sentenze di Rabbi Eleasar (rimaste certamente non senza contraddittori), che hanno tutte il significato che l'attività commerciale è meglio dell'agricoltura

zione del consumo con questo scatenamento dello sforzo teso al guadagno, il resultato esteriore è evidente: formazione del capitale per mezzo di una costrizione escetica al risparmio[1]. Gli ostacoli che si opponevano al consumo di ciò che si era acquistato dovevano avvantaggiare il suo impiego produttivo come capitale di investimento.

Naturalmente sfugge ad una esatta determinazione in cifre quanto forte sia stato questo effetto. Nella Nuova Inghilterra il nesso appare così evidente, che naturalmente non è sfuggito all'occhio di uno storico eccellente come il Doyle[2].

(meno intransigente in altro punto, II, 2, p. 68) circa un investimento da consigliare: un terzo in immobili, un terzo in merci, un terzo in denaro liquido.

Per coloro, in cui il desiderio di conoscere le cause non si placa senza un'interpretazione economica (materialistica, come purtroppo ancora si dice), si osservi qui: che io ritengo molto rilevante l'influenza dello sviluppo economico sulla formazione dei concetti religiosi, e più tardi cercherò di esporre come si sono conformati nel nostro caso gli adattamenti e le relazioni reciproche. Ma quei contenuti concettuali religiosi non si possono assolutamente dedurre dall'economia; essi sono — e qui non si può cambiar nulla — da parte loro i più potenti elementi formativi del « carattere nazionale » e portano in se stessi la loro legge e la loro forza coercitiva. Ed inoltre le differenze più importanti — come quelle tra il Luteranesimo e il Calvinismo, in quanto vi agiscono motivi extrareligiosi — hanno cause prevalentemente politiche.

[1] A questo fatto pensa ED. BERNSTEIN, quando nel saggio già citato (pp. 681 e 625) dice: « L'ascesi è una virtù borghese ». Le sue considerazioni nell'opera citata sono certamente le prime che abbiano accennato a queste importanti relazioni. Ma il nesso è molto più vasto che egli non supponga. Poiché elemento decisivo non fu il semplice fatto di accumular capitali, ma la trasformazione razionale di tutta la vita professionale.

Per le colonie americane il contrasto fra il Nord puritano, dove la costrizione ascetica al risparmio ebbe per conseguenza una continua disponibilità di capitali che creavano un investimento, e le condizioni del Sud, è già chiaramente messa in rilievo dal Doyle.

[2] DOYLE, *The English in America*, II, cap. I. L'esistenza di società metallurgiche (1643), di tessiture di panni (1659) (e del resto anche la grande fioritura dell'artigianato) per il mercato della Nuova Inghilterra, durante la prima generazione dopo la fondazione della colonia, sono, dal punto di vista puramente economico, anacronismi e stanno nel più gran contrasto non solo colle condizioni del Mezzogiorno, ma anche con quelle di Rhode Island che non era calvinista, ma godeva di completa libertà di coscienza; dove, ancora nel 1686, nonostante il porto eccellente, il rapporto del Governor and Council diceva: *The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable estates amongst us* (ARNOLD, *History of the State of Rhode Island*,

Ma anche nell'Olanda, che fu dominata dal Calvinismo rigoroso solo per sette anni, la maggior semplicità della vita che dominava nei ceti religiosamente più seri, congiunta colle enormi ricchezze, condusse ad una bramosia eccessiva di accumular capitali [1]. È evidente che inoltre dovette essere sensibilmente impedita dall'antipatia del Puritanismo per le forme di vita feudale, la tendenza, che è esistita in tutti i tempi, e che agisce ancora oggi da noi, a « nobilitare » i patrimoni borghesi. Gli scrittori mercantilisti inglesi del XVI secolo attribuivano la superiorità della potenza capitalistica olandese rispetto a quella inglese, al fatto che là i patrimoni di recente acquisto non cercavano di nobilitarsi con investimenti terrieri, e — ciò che è più importante, poiché non si tratta soltanto di acquisti di terre — col passaggio ad abitudini di vita feudale, né venivano, così, sottratti ad investimenti capitalistici [2]. La considerazione, in cui anche tra i Puritani

I, p. 490). In realtà non si può porre in dubbio che vi influisse anche l'obbligo di investire sempre nuovamente il capitale risparmiato, cui si era costretti dalla limitazione puritana del consumo. Inoltre vi era anche la parte, che qui non va discussa, della disciplina ecclesiastica.

1 Il Busken Huëts mostra che questi ceti in Olanda rapidamente decaddero (*op. cit.*, II, cap. III e IV). Tuttavia Groen van Prinsterer (*Handb. d. Gesch. v. h. V.*, terza ed., § 303, nota, p. 254): *De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig* si riferisce ancora al tempo posteriore alla pace di Westfalia.

2 Per l'Inghilterra una petizione (citata da Ranke, *Englische Geschichte*, IV, p. 197), presentata da un nobile realista dopo l'ingresso di Carlo II in Londra raccomandava un divieto legale dell'acquisto di terreni da parte del capitale borghese, che doveva così esser costretto a rivolgersi esclusivamente al commercio.

La classe dei reggenti olandesi si distinse come « classe » dal patriziato borghese delle città, mediante l'acquisto di antiche proprietà di cavalieri. (V. il lamento dell'anno 1652, citato in Fruin, *Tien jaren uit den tachtjarigen oorlog*, che i Reggenti siano « rentiers » e non più commercianti). Questi ceti in realtà non hanno mai avuto una seria ed interiore convinzione calvinista. Ed il noto desiderio di nobiltà e di titoli in larghi circoli della borghesia olandese nella seconda metà del XVII secolo mostra da solo che almeno per questo periodo si deve accettare con prudenza quella contrapposizione delle condizioni inglesi a quelle olandesi. La strapotenza del denaro ereditato spezzò qui lo spirito ascetico.

era tenuta l'agricoltura, come un ramo dell'attività intesa al guadagno particolarmente importante, ed anche particolarmente favorevole alla religiosità (per es. in Baxter) non valeva per il *Landlord*, ma per il *yeoman* e il *farmer* e nel XVIII secolo; non per il nobile terriero (*Junker*) ma per l'agricoltore razionale [1]. Attraverso la società inglese dal XVII secolo in poi si delinea la divisione tra la « Squirearchia », rappresentante della « vecchia lieta Inghilterra » ed i circoli puritani molto ondeggianti nella loro forza sociale [2].

I due tratti: quello di una non compressa, spontanea gioia di vivere, e quello di un dominio di se stesso severamente regolato e riservato, e di un convenzionale legame morale, sono ancor oggi, l'uno accanto all'altro, nell'immagine del carattere nazionale inglese [3].

E parimenti si delinea attraverso la più antica storia della colonizzazione nord-americana il forte contrasto degli *adventurers*, che iniziano piantagioni colle forze di *indented servants*, e vogliono vivere signorilmente, colla mentalità specificamente borghese dei Puritani [4].

[1] Ai forti acquisti dei beni terrieri inglesi da parte del capitale borghese tenne dietro la grande epoca dell'agricoltura inglese.

[2] *Landlords* anglicani fino a questo secolo si sono non di rado rifiutati di accettare dei non conformisti come fittavoli. (Adesso i due partiti religiosi sono presso a poco della medesima forza, prima i Nonconformisti erano costantemente in minoranza).

[3] Con ragione H. LEVY (nel saggio apparso nell'« Archiv für Sozialwissenschaft » 46, p. 605 e sgg.) richiama l'attenzione sul fatto che, secondo la disposizione caratteristica, che si può dedurre da numerosi dati, del popolo inglese, questo era piuttosto meno disposto ad accettare un ethos ascetico e virtù borghesi che non altri popoli; una violenta e rude volontà di vivere era ed è tuttavia un tratto fondamentale del suo modo di essere. La potenza della ascesi puritana, al tempo del suo predominio, si mostra appunto nel modo meraviglioso con cui essa temperò nei suoi seguaci questo tratto caratteristico.

[4] Questo contrasto ritorna più e più volte nel libro del Doyle. Nella posizione dei Puritani il motivo religioso ebbe sempre un'influenza decisiva (ma naturalmente non esclusiva). La colonia del Massachusetts (sotto la condotta di Winthrop) era disposta ad ammettere l'emigrazione di « gentlemen » anche di una famiglia con nobiltà ereditaria, a patto solo che i gentlemen volessero

Finché durò la forza della concezione puritana della vita, essa aiutò — e questo è naturalmente molto più importante che non l'aver semplicemente favorito la formazione di capitali — la tendenza ad una condotta borghese economicamente razionale; essa ne fu il sostegno più importante e soprattutto più conseguente. Essa stette alla culla del moderno « homo oeconomicus ».

Certamente: questi ideali puritani vennero meno alla prova, troppo forte per essi, offerta dalle tentazioni della ricchezza, ben note agli stessi Puritani. Regolarmente noi troviamo i seguaci più genuini dello spirito puritano nelle file dei ceti che sono ancora occupati ad affermarsi [1], dei piccoli borghesi e dei Farmers, troviamo che i « beati possidentes », anche tra i Quaccheri, sono pronti invece a rinnegare gli antichi ideali [2].

Era lo stesso destino a cui sempre nuovamente soggiacque l'ascesi claustrale del Medioevo, che aveva preceduto l'ascesi laica: quando la razionale condotta econo-

entrare a far parte della Chiesa. Per ossequio alla disciplina ecclesiastica ci si attenne alla colonizzazione chiusa. La colonizzazione del New-Hampshire e del Maine fu fatta da grandi commercianti anglicani, che vi stabilirono dei grandi allevamenti di bestiame. Qui vi erano scarsissimi vincoli sociali. Già nel 1632 si muovevano lamentele per la forte avidità di guadagno degli abitanti della Nuova Inghilterra. (V., per es., WEEDENS, *Economic and social history of New England*, I, p. 125).

[1] Questo afferma già PETTY nell'*op. cit.* e tutte le fonti contemporanee senza eccezione parlano in particolare delle sette puritane, Battisti, Quaccheri, Mennoniti, come di ceti in parte privi di mezzi, in parte di piccoli capitalisti, e li contrappongono tanto all'aristocrazia dei grandi commercianti quanto agli avventurieri della finanza. Ma da questo ceto di piccoli capitalisti appunto, e non dai grandi finanzieri monopolisti, fornitori di stato, finanziatori, imprenditori coloniali, *promoters* etc., provenne quel che fu caratteristico del capitalismo dell'Occidente: l'organizzazione economica borghese del lavoro industriale. (Vedi per es. UNWIN, *Industrial Organization in the 16.th and 17.th centuries*, Londra 1914, p. 196 e sgg.). Che questo contrasto era ben noto ai contemporanei si vede nel *Discourse concerning Puritans* del PARKER (1641), nel quale si afferma anche il contrasto coi progettisti e coi cortigiani.

[2] Sul modo col quale questo fatto si manifestò nella politica della Pennsilvania, e specialmente nella guerra di indipendenza v. SHARPLESS, *A Quaker experiment in Government*, Philadelphia 1902.

mica, col mezzo di una vita severamente regolata e della restrizione del consumo, aveva completamente svolto il suo effetto, allora la ricchezza acquistata o caduta direttamente, come prima della Riforma luterana, in una forma di ceto nobiliare, o la disciplina claustrale minacciava di sfasciarsi e doveva intervenire una delle numerose riforme. E tutta la storia degli ordini religiosi è in un certo senso una lotta sempre rinnovata cogli effetti mondani della ricchezza. Lo stesso vale in grandiosa misura per l'ascesi laica del Puritanismo.

Il potente « revival » del Metodismo, che precede il fiorire della industria inglese verso la fine del XVIII secolo, può essere ben paragonato ad una di queste riforme monacali. Io voglio far posto ad un passo [1] dello stesso John Wesley, che potrebbe bene servire da morto a tutto quel che abbiamo detto finora. Poiché esso mostra come i capi dei movimenti ascetici avessero una conoscenza perfettamente chiara dei nessi qui esposti, apparentemente così paradossali, e precisamente nel senso che noi qui abbiamo svolto [2]. Egli scrive:

[1] V. questo passo nella *Vita di Wesley*, del SOUTHEY, cap. 29. Devo l'indicazione di questo passo che non conoscevo, a una lettera inviatami dal prof. Ashley (1913). Ernesto Troeltsch, al quale la comunicai a questo fine, l'ha già occasionalmente citato.

[2] Il passo va raccomandato alla lettura di tutti coloro che oggi vogliono essere su questi argomenti più informati ed intelligenti dei capi e dei contemporanei stessi di quei movimenti, i quali, come si vede, sapevano molto bene quel che facevano e quel che arrischiavano. In realtà non è concepibile che da parte di alcuni miei critici si pongano in dubbio, come purtroppo è successo, condizioni di fatto indubitabili e che finora non sono state neanche poste in dubbio da alcuno, e delle quali io ho studiato piuttosto le sole forze interiori. Nessuno nel XVII secolo poneva in dubbio questi nessi. (Cfr. ancora MANLEY, *Usury of 6% examined* (1669), p. 137).

Oltre agli scrittori moderni già citati, poeti come Enrico Heine e Keats, rappresentanti della scienza come Macaulay, Cunningham, Rogers o scrittori come Matthew Arnold ne hanno parlato come di cosa ovvia. Nella letteratura più recente v. *Birmingham Industry and Commerce* (1913), dello ASHLEY, che mi espresse il suo completo accordo anche a mezzo di lettera. (Confronta per tutto il problema il saggio di H. Levy, già citato).

« Io temo: tutte le volte che la ricchezza si è accresciuta, il patrimonio religioso è diminuito nella stessa misura. Perciò io non vedo come sia possibile, secondo la natura delle cose, che un risveglio di religiosità possa avere lunga durata. Poiché la religione deve provocare necessariamente tanto laboriosità (industry) quanto parsimonia (frugality) e queste non possono produrre che ricchezza. Ma quando la ricchezza cresce, si accrescono anche l'orgoglio, la passione e l'amore del mondo in tutte le sue forme ».

« Come è dunque possibile che il Metodismo, cioè una religione del cuore, anche se adesso fiorisce come un albero rigoglioso, rimanga in questo stato? I Metodisti si fanno dappertutto diligenti e parsimoniosi; di conseguenza la loro proprietà si accresce ».

« Perciò essi salgono corrispondentemente in superbia, in passione, in desideri carnali e mondani ed in orgoglio di vita. Così rimane la forma della religione; ma lo spirito a poco a poco scompare. Non c'è una via per impedire questa continua decadenza della pura religione? Noi non dobbiamo impedire alla gente di essere laboriosa ed economa. Noi dobbiamo esortare tutti i Cristiani a guadagnare quel che possono, ed a risparmiare quel che possono, cioè giungere al resultato di diventar ricchi ». (Segue l'ammonimento che coloro che guadagnano tutto quel che possono e risparmiano tutto quel che possono, debbono anche dare tutto quel che possono, per salire così nella grazia ed accumulare un tesoro nel Cielo). Si vede fin nei dettagli, il nesso che qui abbiamo illustrato [1].

[1] Il fatto che precisamente gli stessi rapporti fossero ovvii già per i Puritani dell'epoca classica da nulla vien più chiaramente documentato che dagli argomenti di *Mr. Money-Love* nel BUNYAN: « Si può diventar religiosi per diventar ricchi, per es. per aumentar la propria clientela », perché è indifferente il motivo per cui si è religiosi (p. 114 dell'edizione Tauchnitz).

Proprio come qui dice il Wesley, quei potenti movimenti religiosi, la cui importanza per lo sviluppo economico consisteva in prima linea nei loro effetti educativi ascetici, di regola svilupparono la loro piena influenza economica non appena fu superata l'acme dell'entusiasmo puramente religioso, non appena la spasimante ansia della ricerca del regno di Dio cominciò a poco a poco a dissolversi in una austera virtù professionale e la radice religiosa si inaridì lentamente e fece posto ad un indirizzo utilitaristico e terreno; quando, per dirla con Dowden, nella fantasia popolare il Robinson Crusoë, l'uomo economico isolato, che inoltre fa anche il missionario [1], fu entrato al posto del Pellegrino di Buyan, che in solitaria attività interiore, tende al regno dei cieli passando attraverso il « mercato annuale della vanità ».

Quando più tardi dominò il principio *to make the best of both world*, allora finalmente la buona coscienza dovette essere annoverata fra i mezzi della comoda vita borghese, come esprime graziosamente anche il proverbio tedesco del *sanftes Ruhekissen* (guanciale morbido).

Ciò che l'epoca, religiosamente così viva del XVII secolo, lasciò alla sua utilitaria erede, fu soprattutto la certezza che nell'acquisto del denaro, purché acquisto compiuto secondo le vie legali, la coscienza era assolutamente a posto, e diciamo pure a posto solo farisaicamente. Ogni residuo della sentenza *Deo placere vix potest* era scomparso [2]. Era sorto un ethos specificamente borghese. Colla

[1] Defoe era uno zelante Nonconformista.

[2] Anche lo SPENER (*Theologische Bedenken*, p. 426 e sgg., 429, 432 e sgg.) ritiene la professione del commerciante piena di tentazioni e di insidie; ma ad una domanda, risponde: « Io ho piacere quando vedo che l'amico, per quel che riguarda il commercio, non ha dubbi, ma lo considera, come è in realtà, un modo di vita, nel quale si può arrecare molta utilità al genere umano, e si può dunque, secondo la volontà di Dio, praticare la carità ». Ciò viene motivato, in altri passi, con maggior precisione mediante argomenti mercantilistici. Se lo Spener, in modo luterano, conformemente alla I epistola a Timo-

coscienza di essere nella piena grazia del Signore e di essere da lui visibilmente benedetto, l'imprenditore borghese, se si manteneva nei limiti di una correttezza formale, se la sua condotta morale era irreprensibile, e l'uso che faceva della sua ricchezza non era urtante, poteva accudire ai suoi interessi, lo doveva anzi fare. La potenza dell'ascesi religiosa poneva oltre a ciò a sua disposizione lavoratori seri, coscienziosi, di straordinaria capacità, ed attaccati al lavoro come allo scopo della vita voluto da Dio [1]. Essa gli dava anche la tranquilla sicurezza che la disuguale divisione dei beni di questo mondo è un'opera speciale della provvidenza di Dio, il quale con queste differenze, come colla grazia particolare segue i suoi scopi arcani, a noi sconosciuti [2]. Già Calvino aveva espresso la

teo ed appellandosi a Gesù Sirach (vedi sopra), definisce la bramosia di diventar ricco come l'insidia capitale e dice che deve essere assolutamente vinta ed accetta il punto di vista della nutrizione (*Theolog. Bedenken*, III, p. 435), d'altra parte attenua queste affermazioni accennando ai seguaci delle sette che prosperano e che tuttavia vivono religiosamente. Anche per lui la ricchezza, in quanto prodotto di un diligente lavoro professionale, non è sospetta. Il suo punto di vista, in seguito alla influenza luterana, è meno conseguente di quello del Baxter.

[1] BAXTER nell'opera citata, II, p. 16, ammonisce di non impiegare *heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons* come *servants*, e raccomanda di preferire *godly servants*, non solo perché *ungodly servants* sarebbero soltanto *eye-servants*, ma sopra a tutto perché *a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*. Altri, invece, sono inclini: *to make no great matter of conscience of it*. Inversamente nei lavoratori è segno di santità non il professare esternamente la religione, ma la *conscience to do their duty*. Come si vede, l'interesse di Dio e quello del datore di lavoro si confondono insieme in un modo che dà da pensare: anche lo SPENER (*Theol. Bed.*, III, p. 272), il quale altrove esorta con premura a riservarsi del tempo per pensare a Dio, presuppone come una cosa naturale che i lavoratori debbono esser paghi del minimo tempo di libertà (anche di domenica). A ragione scrittori inglesi chiamarono gli immigranti protestanti « pionieri del lavoro appreso ». V. anche le prove in H. LEVY, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, p. 53.

[2] L'analogia tra la predestinazione di taluni uomini, che soltanto secondo le misure umane è ingiusta, e la spartizione dei beni, parimenti ingiusta, ma parimenti voluta da Dio, che era evidentissima, si riscontra, fra gli altri, in HOORNBEEK, *op. cit.*, I, p. 153. Inoltre la miseria è molto spesso sintomo di colpevole pigrizia. Così BAXTER, *op. cit.*, p. 380.

sentenza spesso citata che se il « popolo » cioè la massa dei lavoratori e degli artigiani vien mantenuta povera, rimane obbediente a Dio [1].

Gli olandesi (Pieter de la Cour e altri) l'avevano resa profana: la moltitudine lavora soltanto, quando vi è costretta dal bisogno e questa formulazione di uno dei motivi conduttori dell'economia capitalista sfociò più tardi nella corrente della teoria della « produttività » dei bassi salari. Anche qui l'interpretazione utilitaria si sostituì insensibilmente al concetto religioso, coll'inaridirsi delle radici di questo, proprio secondo lo schema dell'evoluzione, che noi abbiamo sempre nuovamente osservato. L'etica medioevale aveva non soltanto tollerato, ma negli ordini mendicanti, addirittura glorificato la mendicità. Anche i mendicanti laici, poiché davano occasione al ricco di compiere opere buone mediante l'elemosina, furono talvolta definiti e considerati come un « ceto ». L'etica sociale anglicana degli Stuarts era ancora molto vicina a questo atteggiamento. Era riservato all'ascesi puritana di cooperare a quella dura legislazione inglese sui poveri, che creò in questo campo un mutamento fondamentale. E lo poté fare perché le sette protestanti e soprattutto le comunità strettamente puritane realmente non conoscevano la mendicità nel loro seno [2].

E riguardando dall'altra parte, da quella degli operai: la tendenza dello Zinzendorf nel Pietismo glorificava il lavoratore fedele al suo lavoro, che non guarda al guadagno, poiché vive secondo l'esempio degli apostoli e così

[1] Secondo TH. ADAMS (*Works of the Pur. Div.*, p. 158), probabilmente Iddio fa rimanere tante persone povere, perché, secondo la sua scienza, non sarebbero fatte per resistere alle tentazioni che la ricchezza porta con sé. Poiché la ricchezza troppo spesso scaccia la religione dall'uomo.

[2] V. H. LEVY, *op. cit.* La stessa constatazione viene rilevata in ogni descrizione (così Manley per gli Ugonotti).

è dotato del crisma dell'apostolato[1]. Ancor più radicali erano le concezioni simili diffuse in principio tra i Battisti. Ma naturalmente il complesso della letteratura ascetica di quasi tutte le confessioni era compenetrata dall'idea che il lavoro coscienzioso da parte di coloro, cui la vita non ha riservato altre possibilità, sia qualche cosa di straordinariamente accetto a Dio. In ciò l'ascesi protestante non portò di per se stessa alcun rinnovamento. Ma non soltanto approfondì questo pensiero nel modo più efficace, ma anche dotò quella norma di ciò che, in definitiva, solo importava alla sua azione: l'impulso psicologico che deriva dalla concezione di questo lavoro come professione, cioè come mezzo migliore, anzi unico per assicurarsi dello stato di grazia[2]. E d'altra parte essa legalizzò lo sfruttamento di questa speciale disposizione al lavoro, in quanto dette il significato di « professione » anche al guadagno dell'imprenditore[3]. È evidente quanto

[1] Un che di simile non manca in Inghilterra. Qui rientra anche quel Pietismo, che, riallacciandosi al *Serious call* di Law (1728), predicava la povertà, la castità e — dapprincipio — anche l'isolamento dal mondo.

[2] L'attività di Baxter nella comunità di Kidderminster, che al suo arrivo era assolutamente caduta nella degradazione, attività che raggiunse un successo quasi senza esempio nella storia della cura delle anime, è al tempo stesso un esempio tipico del modo in cui l'ascesi educava le masse al lavoro, o per dirla marxisticamente, con « plus valore » nella produzione, e così fece addirittura possibile la loro valorizzazione in rapporto al lavoro capitalistico (industria domestica, tessitura). Questo è in generale, il rapporto causale. Dal punto di vista di Baxter, egli mise a servizio dei suoi interessi etico-religiosi l'adattamento dei suoi figli spirituali nell'ingranaggio capitalistico, dal punto di vista dello svolgimento del capitalismo, questi interessi etico-religiosi entrarono a servizio dello sviluppo dello spirito capitalistico.

[3] Ed ancora un'osservazione: certo è legittimo elevare qualche dubbio sulla misura, con la quale abbia agito, come agente psicologico, la gioia dell'artigiano medioevale per la cosa da lui creata, e della quale si fa tanto parlare. Tuttavia c'era, indubitabilmente, qualche cosa. Ma l'ascesi in ogni modo spogliò il lavoro di quest'attrattiva terrena e profana — oggi per sempre distrutta dal capitalismo — e lo indirizzò verso l'al di là. Il lavoro professionale come tale è voluto da Dio. La impersonalità del lavoro moderno, che se si considera dal punto di vista dell'individuo appare desolato e senza senso, è qui spiegata religiosamente.

potentemente dovessero promuovere la « produttività », nel senso capitalistico della parola, l'attività rivolta esclusivamente al regno di Dio, mediante l'adempimento del proprio dovere nel lavoro professionale e la severa ascesi, che la disciplina ecclesiastica imponeva appunto alle classi nullatenenti. Il considerare il lavoro come « professione » divenne per l'operaio moderno altrettanto caratteristico quanto la corrispondente concezione dell'industria per l'imprenditore.

Quando un osservatore anglicano così acuto come Sir William Petty attribuì la potenza economica olandese del XVII secolo al fatto che colà i « dissenters » (Calvinisti e Battisti), in particolar modo numerosi, eran gente che considerava il lavoro e l'attività nell'industria come il proprio dovere verso Dio, non faceva che rappresentare questa condizione di cose, allora nuova. Alla costituzione sociale organica, in quella forma fisica-monopolistica, che essa prese nell'Anglicanismo sotto gli Stuarts, specialmente nelle concezioni di Laud — a questa alleanza dello stato e della chiesa coi « monopolisti » su di un fondamento cristiano-sociale, il Puritanismo, i cui rappresentanti erano avversarî appassionati di questa specie di capitalismo privilegiato dallo stato, di mercanti, di imprenditori, di sfruttatori di colonie, oppose gli impulsi individualistici dell'attività legale e razionale, dovuti alla propria abilità ed iniziativa, impulsi che parteciparono in maniera decisiva alla creazione[1] delle industrie che sorgevano senza l'assi-

Il capitalismo al tempo delle sue origini aveva bisogno di operai, che per ragioni di coscienza si offrissero allo sfruttamento economico. Oggi esso è in sella e può ottenere la loro laboriosità, senza ricorrere a ricompense ultraterrene.

[1] Su questi contrasti e sviluppi, v. H. LEVY nell'opera già citata. La caratteristica e fortissima ostilità dell'opinione pubblica inglese contro i monopoli è sorta storicamente dalla combinazione di una lotta politica contro la Corona — il Parlamento lungo escluse dal suo seno i monopolisti —, con motivi etici del Puritanismo e cogli interessi economici del piccolo e del medio

stenza dei poteri costituiti, anzi in parte nonostante e contro di essi, mentre che le industrie monopolistiche di stato di Inghilterra rapidamente scomparivano. I Puritani (Prynne, Parker), nell'orgoglio per la superiorità della loro morale di affari borghese, la quale dà la vera ragione delle persecuzioni, a cui essi furono sottoposti da parte di quei ceti, respinsero ogni comunione coi « cortigiani e progettisti » che portavan l'impronta del gran capitalismo, considerandoli una classe moralmente sospetta. Ancora Defoe proponeva di vincere la lotta contro i dissidenti boicottando il cambio delle banche e ritirando i depositi. Il contrasto delle due forme di capitalismo procedeva parallelamente ai contrasti religiosi. Gli avversari dei Nonconformisti hanno sempre deriso questi, anche nel XVIII secolo, come rappresentanti dello *spirit of shopkeepers* e perseguitati come la rovina dei vecchi ideali inglesi. Qui era radicato anche il contrasto dell'etica economica puritana con quella giudaica e già un contemporaneo come Prynne sapeva che la prima, non la seconda, era l'etica economica borghese [1].

Uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non soltanto di questo, ma di tutta la civiltà moderna: la condotta razionale della vita sul fondamento dell'idea di professione, è nata, ciò vorrebbero dimostrare questi saggi, dallo spirito dell'ascesi cristiana. Si rilegga ancora una volta il trattato di Franklin citato all'inizio di questo saggio, per vedere che gli elementi

capitalismo in contrasto coi magnati della finanza nel XVII secolo. La *Declaration of the Army*, del 2 agosto 1652 ed anche la *Petition* dei *Levellers*, del 28 gennaio 1653, oltre all'abolizione delle accise, dazi e imposte indirette, ed all'introduzione di una *single tax on estates*, richiedono sopra a tutto *free trade*, cioè l'abolizione di tutti i limiti monopolistici dell'industria all'interno ed all'esterno come di violazioni dei diritti umani. Similmente anche la « grande rimostranza ».

[1] Su questo argomento v. H. LEVY, *Oekon. Liberalismus*, p. 56.

COMUNE DI ... BIBLIOTECA CIVICA

importanti di quel modo di sentire, là definito come « spirito del capitalismo » sono quelli stessi che noi stabilimmo[1] essere il contenuto dell'ascesi professionale puritana, ma privi del fondamento religioso che in Franklin era già scomparso. Il pensiero che il lavoro professionale moderno abbia un carattere ascetico non è in realtà nuovo. Anche Goethe, al culmine della sua saggezza ed esperienza della vita, nei « Wanderjahre » e nella conclusione che dette alla vita di Faust, ci ha voluto insegnare[2] questo motivo ascetico fondamentale dello stile della vita borghese, se questa appunto voglia avere uno stile; che cioè il limitarsi al lavoro professionale colla rinuncia alla universalità faustiana, che questa limitazione comporta, sia nel mondo moderno il presupposto di ogni azione degna di stima, che *azione* dunque e *rinuncia* si condizionano inevitabilmente a vicenda. Per lui questo riconoscimento significava rinuncia ed un addio ad un tempo di piena e bella umanità, che non si rinnoverà più, nel corso della nostra civiltà, come nell'antichità non si rinnovò il fiorire di Atene. Il Puritano *volle* essere un professionista, noi

[1] Che anche gli elementi che qui non furono ricondotti alle loro origini religiose — in ispecie la sentenza: *honesty is the best policy* (dissertazioni di Franklin sul credito) — siano di origine puritana, entra in un nesso un po' diverso. Qui si riprodurrà soltanto la seguente sentenza di G. A. ROWNTREE (*Quakerism, past and present*, pp. 95-96), sulla quale richiamò la mia attenzione Ed. Bernstein: *Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.* « Onesto come un ugonotto », era un'espressione proverbiale nel XVII secolo al pari della onestà degli Olandesi, che Sir W. Temple ammirava, e, un secolo più tardi, di quella degli Inglesi in confronto ai continentali, che non erano passati per questa scuola morale.

[2] Bene analizzato nel *Goethe*, di BIELSCHOWSKY, cap. 18. Anche il WINDELBAND nella chiusa della sua *Blütezeit der deutschen Philosophie* (II vol. della *Geschichte der neueren Philosophie*) ha espresso un pensiero affine anche riguardo allo svolgimento del « cosmos » scientifico.

dobbiamo esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile della vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe buttar via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle degli « eletti »[1]. Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio. Mentre l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell'ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia.

Il capitalismo vittorioso in ogni caso, da che posa su di un fondamento meccanico, non ha più bisogno del suo aiuto. Sembra impallidire per sempre anche il roseo stato d'animo del suo sorridente erede: l'Illuminismo, e come un fantasma di concetti religiosi che furono, si aggira nella nostra vita il pensiero del dovere professionale.

Ove l'adempimento di questo non possa esser posto direttamente in relazione coi più alti beni spirituali della civiltà, o dove inversamente non debba esser sentito anche soggettivamente come semplice costrizione economica, per lo più l'individuo rinuncia ad ogni spiegazione di esso. Nel paese, dove più fortemente si è sviluppato, negli Stati Uniti, l'attività economica, spogliata del suo

[1] *Saint's everlasting rest*, cap. XII.

senso etico-religioso, tende ad associarsi a passioni puramente agonali, che non di rado le imprimono precisamente il carattere di uno sport [1].

Nessuno sa ancora chi nell'avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti od una rinascita di antichi pensieri ed ideali o, qualora non avvenga né l'una cosa né l'altra, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanizzazione, che pretenda di ornarsi di un'importanza che essa stessa nella sua febbrilità si attribuisce.

Allora in ogni caso per gli ultimi uomini di questa evoluzione della civiltà potrà essere vera la parola: « Specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore: questo nulla si immagina di esser salito ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto ».

Ma con ciò noi giungiamo nel dominio dei giudizî di valore e di fede, dai quali questa esposizione puramente storica non deve esser gravata. Il compito sarebbe piuttosto: di mostrare l'importanza del razionalismo ascetico, che in questo saggio si è considerata solo riguardo all'evoluzione economica, anche per il contenuto dell'etica politico-sociale, cioè per il modo dell'organizzazione e le funzioni delle comunità sociali dalla conventicola fino allo stato. Dovrebbe poi analizzarsi il suo rapporto col razionalismo umanistico [2] e con gli ideali di vita e le in-

[1] « Questo vecchio coi suoi 75.000 dollari all'anno non potrebbe riposarsi? No! La facciata del suo negozio deve essere allargata fino a 400 piedi di larghezza. Perché? *That beats everything* — egli dice. La sera, quando la moglie e le figlie fanno una lettura in comune, egli sospira l'ora di andare a dormire; di domenica egli guarda tutti i' cinque minuti l'orologio, per vedere quando il giorno finirà. Un'esistenza infelice! ». Così il genero (immigrato tedesco) del principale, un *dry-good-man* di una città dell'Ohio, riassumeva il suo giudizio sul suocero. Giudizio che al vecchio a sua volta sarebbe apparso del tutto inconcepibile e sintomo di tedesca mancanza di energia.

[2] Già questa osservazione — che è rimasta qui inalterata dalla prima ed. — avrebbe dovuto mostrare a Brentano, che io non ho mai posto in dubbio

fluenze culturali di questo, ed inoltre collo svolgimento dell'empirismo filosofico.

Infine il suo divenire storico dai germi medioevali di una ascesi laica in poi, ed il suo dissolversi nel puro utilitarismo andrebbero seguiti con metodo storico e nei singoli paesi, dove si è diffusa la religiosità ascetica. Da questa indagine soltanto potrebbe risultare la misura dell'importanza per la civiltà del Protestantesimo ascetico, in relazione ad altri elementi formativi della civiltà moderna. Qui si è cercato soltanto di ricondurre ai motivi che le hanno determinate, la realtà e la forma della sua azione, in un sol punto, sia pure importante. Ma dovrebbe anche dimostrarsi in qual modo l'ascesi protestante sia stata influenzata nel suo divenire e nei suoi caratteri dal complesso delle condizioni della società [1]. Poiché per quanto l'uomo moderno in generale non sia in condizione, pur colla migliore volontà possibile, di immaginarsi nella sua reale grandezza l'importanza che i dati della coscienza religiosa hanno avuto per la condotta della vita, la civiltà e il carattere dei popoli; tuttavia non può essere nostra intenzione di sostituire ad una interpretazione causale della civiltà e della storia, astrattamente materialistico, un'altra spiritualistica, astratta del pari. Tutte e due sono ugualmente possibili [2], ma con

l'importanza autonoma del razionalismo umanistico. Ma che anche l'umanismo non fosse puro razionalismo lo afferma fortemente di nuovo il Borinski nelle *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften*, 1919.

[1] Il discorso accademico del v. Belov (*Die Ursachen der Reformation*, Friburgo 1916) non si occupa di questo problema, ma di quello della Riforma in genere, e di Lutero in particolare. Per il tema qui trattato, ed in ispecie per le controversie che si connessero a questo studio, si rinvia allo scritto di Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, che tuttavia è dedicato principalmente ad altri problemi.

[2] Poiché il presente saggio ha espressamente rilevato soltanto i rapporti, nei quali è realmente indubitabile un'azione del contenuto religioso della coscienza sulla vita « materiale » della umanità civile, sarebbe stata cosa facile di procedere da questi rapporti ad una « costruzione » formale, che deducesse

tutte e due si serve ugualmente poco alla verità storica, se pretendano di essere non una preparazione ma una conclusione dell'indagine [1].

tutti gli elementi caratteristici della civiltà moderna dal razionalismo protestante. Ma un simile modo di procedere va lasciato piuttosto a quel tipo di dilettanti, che credono all'unità della psiche sociale e alla sua « riducibilità » ad una formula. Si osservi ancora soltanto che il periodo dello svolgimento capitalistico che precede l'evoluzione da noi considerata fu dappertutto condizionato anche da influenze cristiane, talune delle quali l'ostacolavano, altre invece lo favorivano. Appartiene ad un capitolo che verrà più tardi l'esaminare di qual genere esse fossero.

Per la tensione tra l'ideale di vita e la realtà nell'epoca « precapitalistica » prima della Riforma, v. STRIDER, *Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen*, 1914, libro II (anche contro lo scritto di Keller, già citato, utilizzato dal Sombart).

[1] Io trovo che questa frase e le osservazioni e le note immediatamente precedenti avrebbero dovuto esser sufficienti ad escludere ogni incomprensione su quel che voleva rappresentare questa trattazione, e non trovo, perciò, alcun motivo di fare modificazioni. Invece della continuazione immediata, che originariamente avevo in animo di fare secondo il programma suesposto, risolvetti a suo tempo di pubblicare i resultati di studi comparativi sulle relazioni nella storia universale tra Religione e Società, e ciò in parte per motivi casuali, in ispecie per la pubblicazione delle *Soziallehren der christlichen Kirchen*, del TROELTSCH, il quale esaurì alcuni degli argomenti che io avrei dovuto trattare con una competenza, che io, non teologo, non avrei avuto, ma in parte anche per togliere queste dissertazioni dal loro isolamento e collocarle nel complesso dello svolgimento della civiltà.

COMUNE DI ROSA BIBLIOTECA CIVICA
N. 12052

INDICE

Osservazione preliminare 1

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo 21

I. Il problema 23

1. Confessioni e ceti sociali 23
2. Lo spirito del capitalismo 37
3. La concezione luterana della vocazione. Compito dell'indagine 76

II. L'etica professionale del Protestantesimo ascetico 103

1. I fondamenti religiosi dell'ascesi laica 103
2. Ascesi e spirito capitalistico 197

Biblioteca Universale Sansoni

1 Armando Balduino *Manuale di filologia italiana*
2 Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*
3 Johan Huizinga *Autunno del Medioevo*
4 Jacques Solé *Storia critica della Rivoluzione francese*
5 Piergiuseppe Scardigli *Manuale di filologia germanica*
6 Enzo Collotti *Fascismo, fascismi*
7 Chiara Longo - Stefania Fuscagni *Fonti per la storia greca*
8 Virgilio *Eneide*
9 Siro Ferrone *Carlo Goldoni*
10 Bronisław Geremek *Salariati e artigiani nella Parigi medievale*
11 Gilberto Lonardi *Leopardismo*
12 Mario Pazzaglia *Manuale di metrica italiana*
13 Omero *Odissea*
14 Vittore Branca *Boccaccio medievale*
15 Ettore Lo Gatto *Storia della letteratura russa*
16 Mircea Eliade *Storia delle credenze e delle idee religiose 1°*
17 Antonio Marazzi *La volpe di Inari e lo spirito giapponese*
18 Eric T. Bell *I grandi matematici*
19 *Inni Omerici e Batracomiomachia*
20 Mircea Eliade *Storia delle credenze e delle idee religiose 2°*
21 Jacob Burckhardt *La civiltà del Rinascimento in Italia*
22 Mircea Eliade *Storia delle credenze e delle idee religiose 3°*
23 Alessandro Manzoni *Fermo e Lucia*
24 Gerhard Rohlfs *Studi e ricerche su lingua e dialetti d'Italia*
25 Giorgio Padoan *Introduzione a Dante*
26 Jacob Burckhardt *L'età di Costantino il Grande*
27 Mircea Eliade *Lo Yoga. Immortalità e libertà*
28 Mircea Eliade *Occultismo, stregoneria e mode culturali*
29 Gigliola Sacerdoti Mariani - Antonio Reposo - Mario Patrono *Guida alla Costituzione degli Stati Uniti d'America*
30 Gianfranco Contini *Letteratura italiana delle origini*

31 Theodor Mommsen *Le provincie romane*

32 Guido Fink - Mario Maffi - Franco Minganti - Bianca Tarozzi *Storia della letteratura americana*

33 Soeren Kierkegaard *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*

34 Bruno Migliorini *Storia della lingua italiana*

35 Mario Praz *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*

36 Ettore Lo Gatto *Grammatica della lingua russa*

37 Katie Wales *Dizionario di stilistica*

38 Giacomo Devoto - Gabriella Giacomelli *I dialetti delle regioni d'Italia*

39-42 Theodor Mommsen *Storia di Roma antica*, 4 voll.

43 Richard L. Gregory *Enciclopedia Oxford della mente*

44 Mario Praz *Storia della letteratura inglese*

45 Henri Pirenne *Storia d'Europa. Dalle invasioni al XVI secolo*

COMUNE DI ROSAVA
BIBLIOTECA CIVICA
012052

Finito di stampare nel mese di gennaio 1992
da Lito Terrazzi, Firenze
per conto della RCS Sansoni Editore S.p.A., Firenze